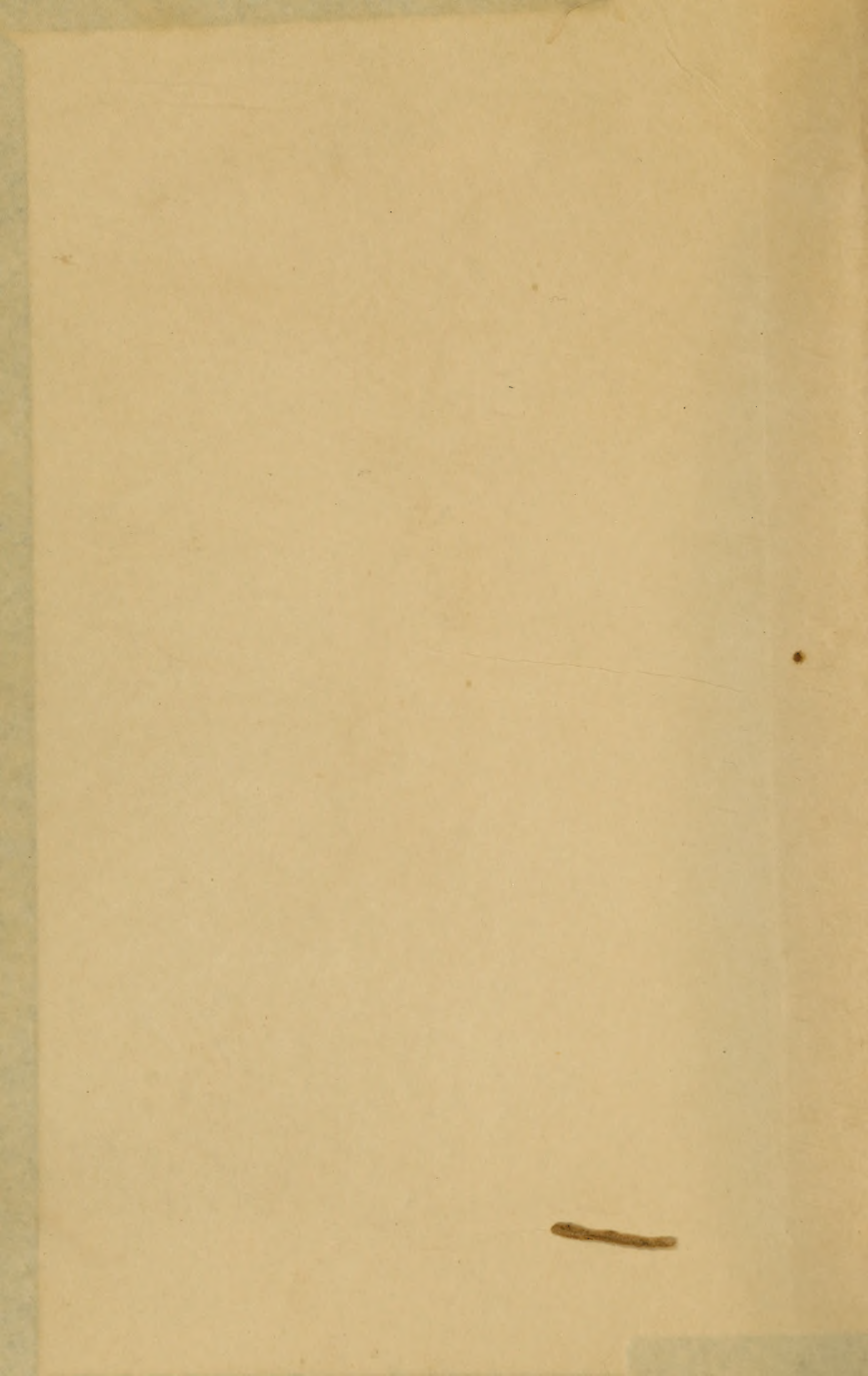
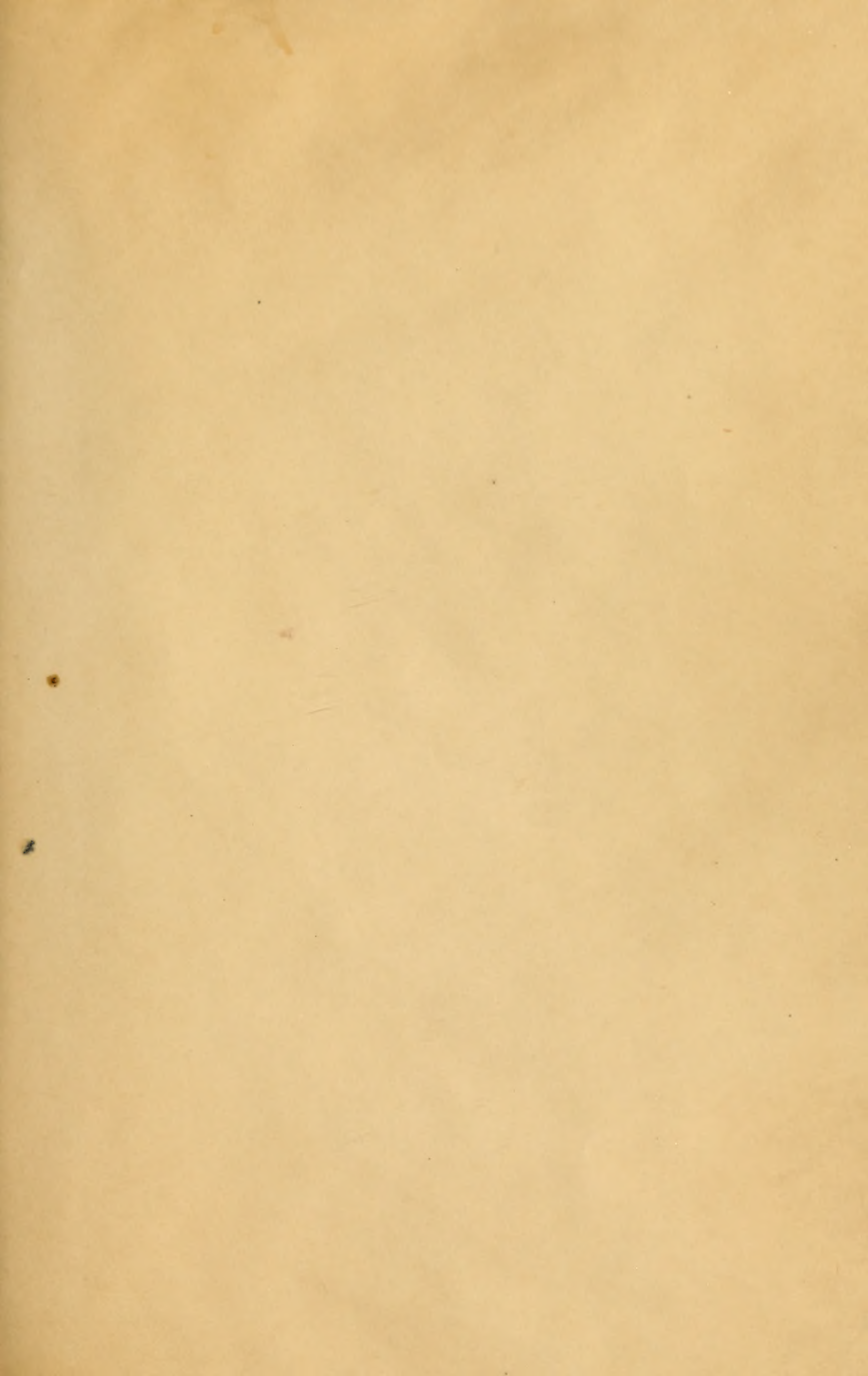
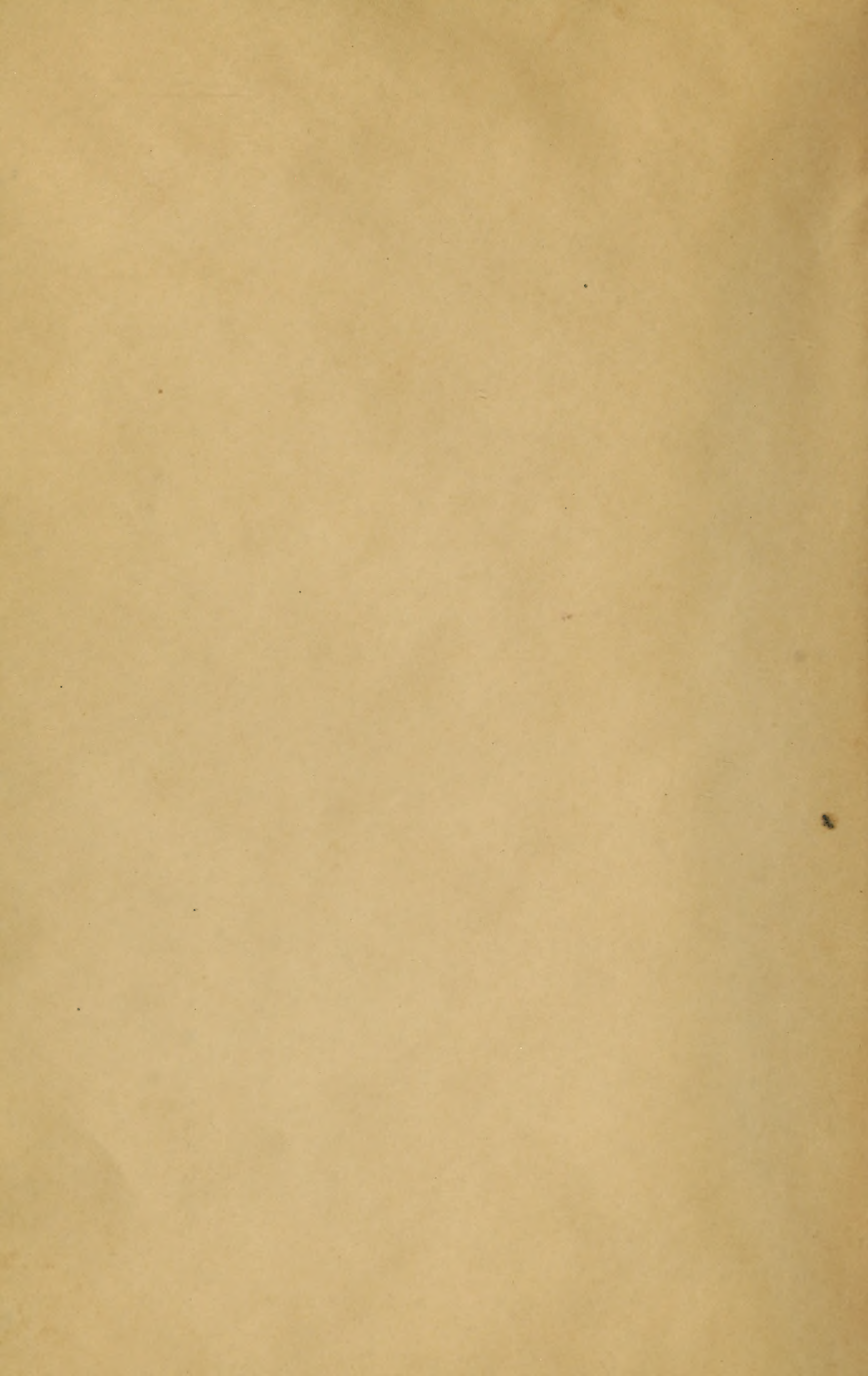
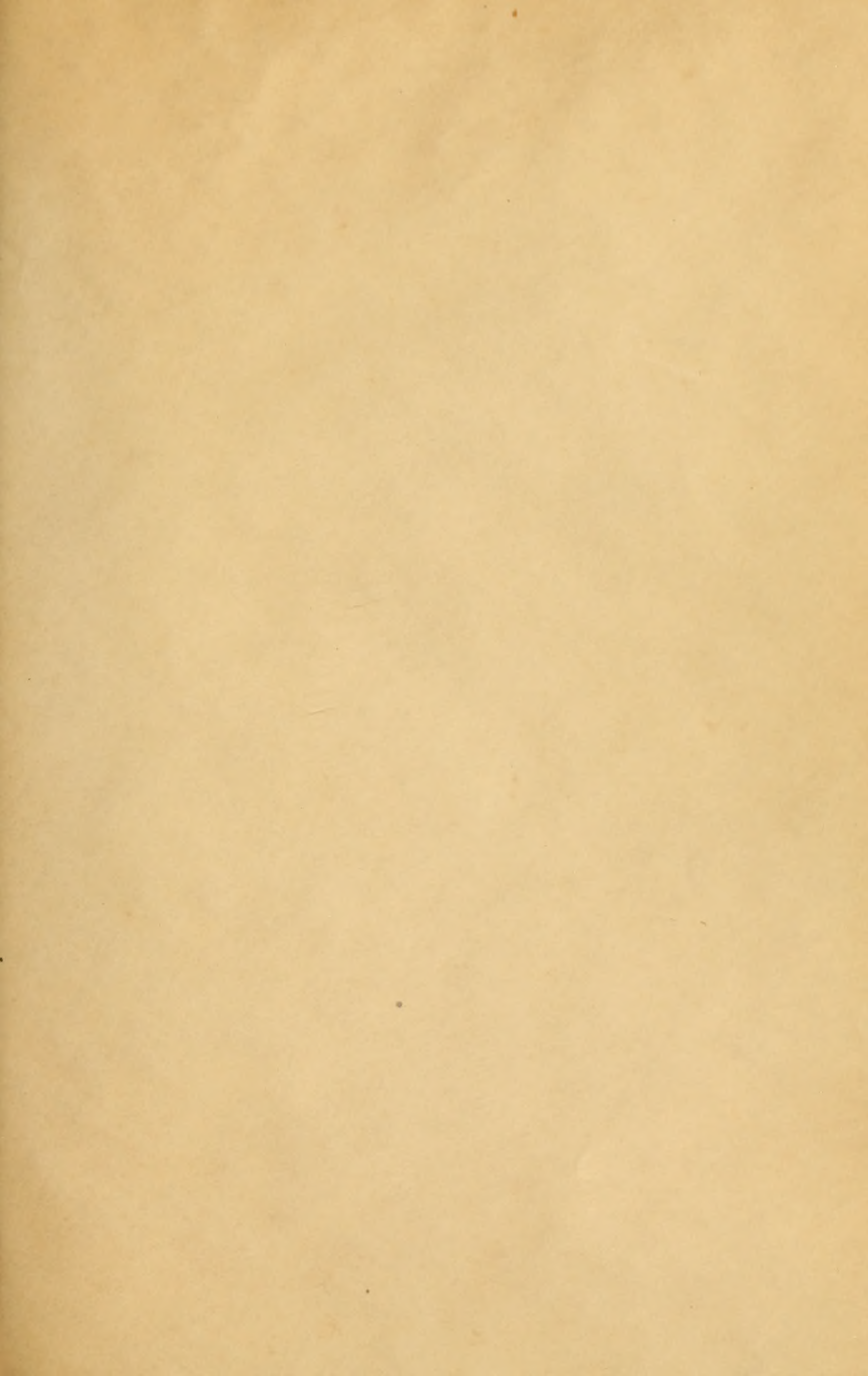
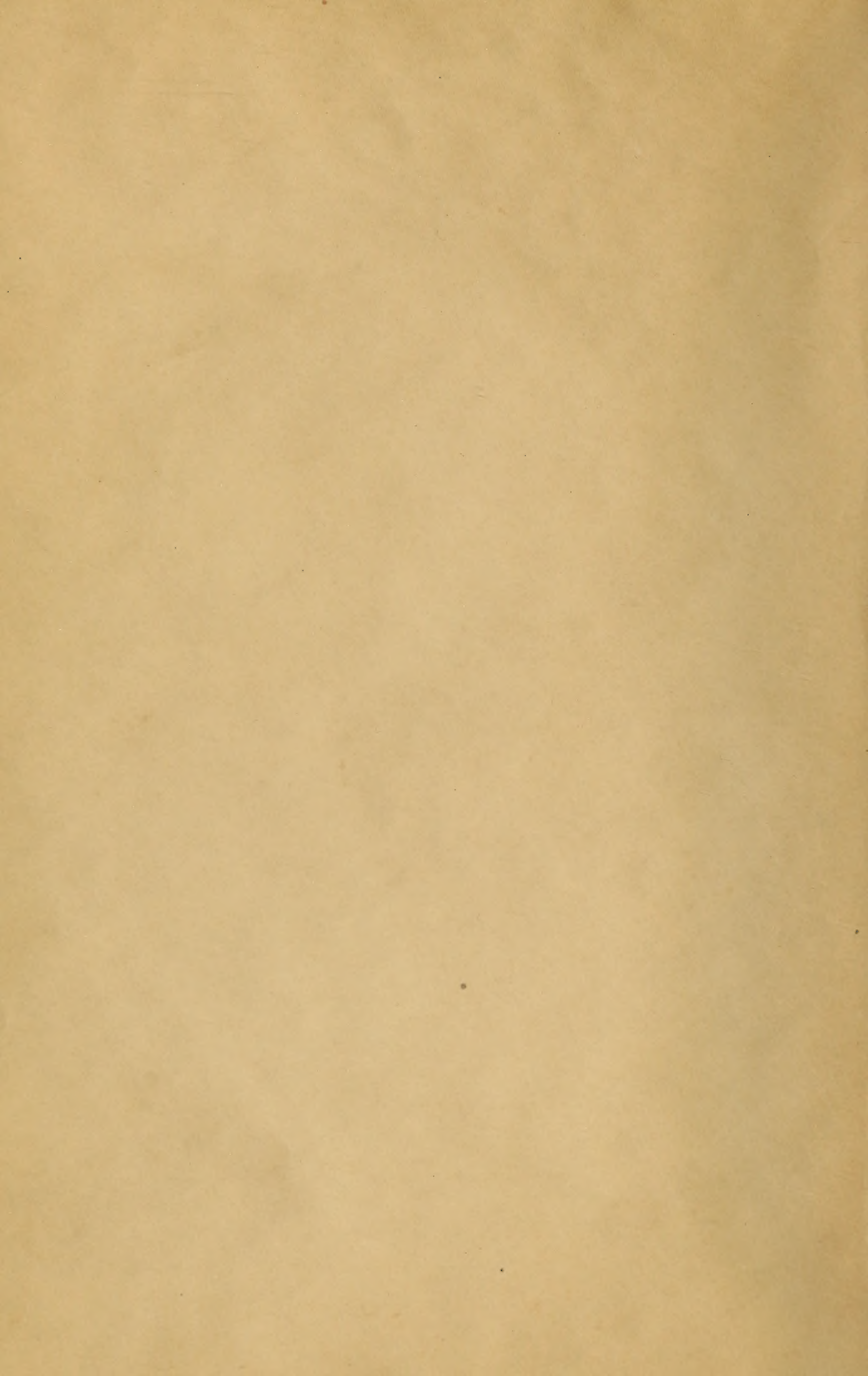


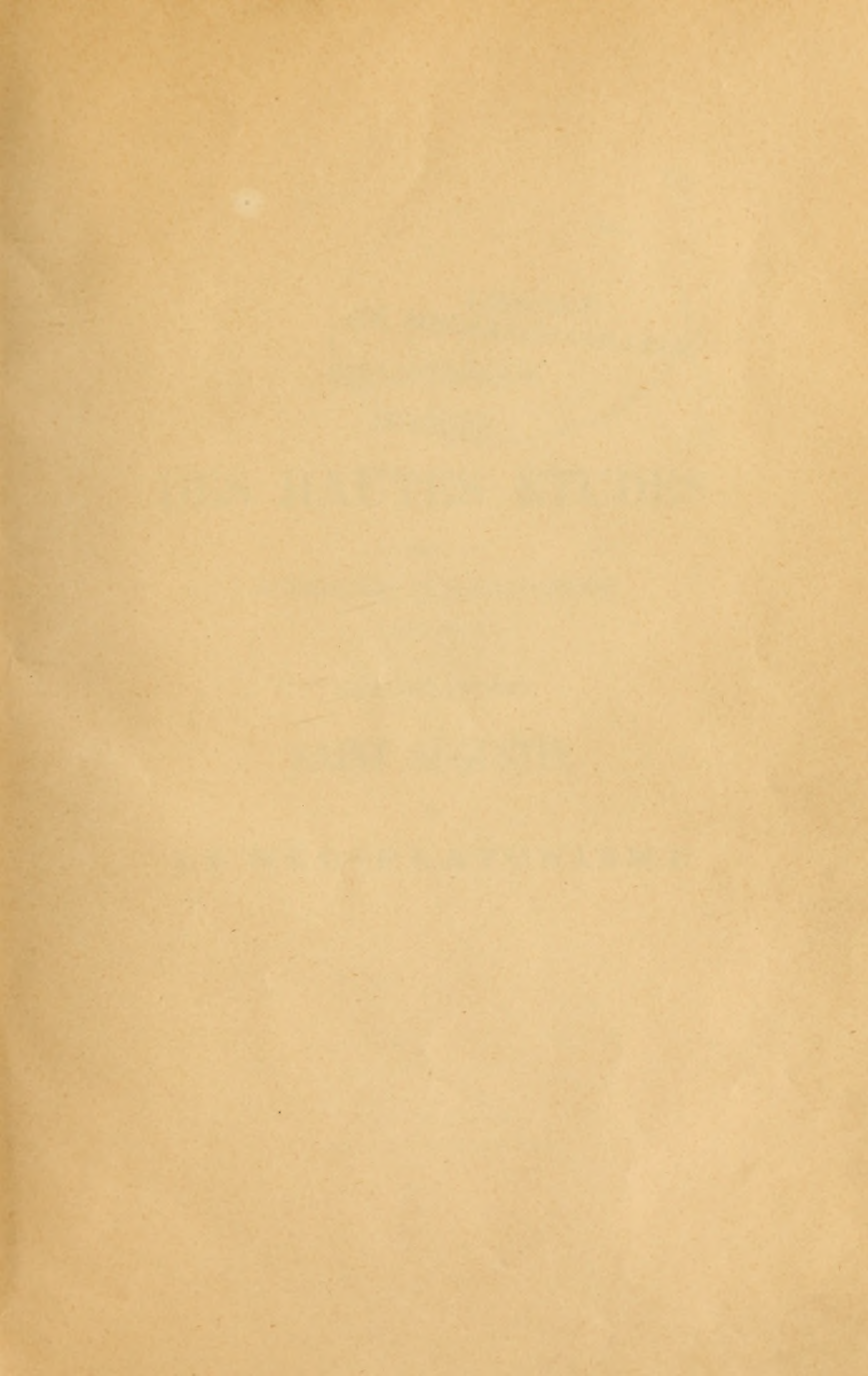


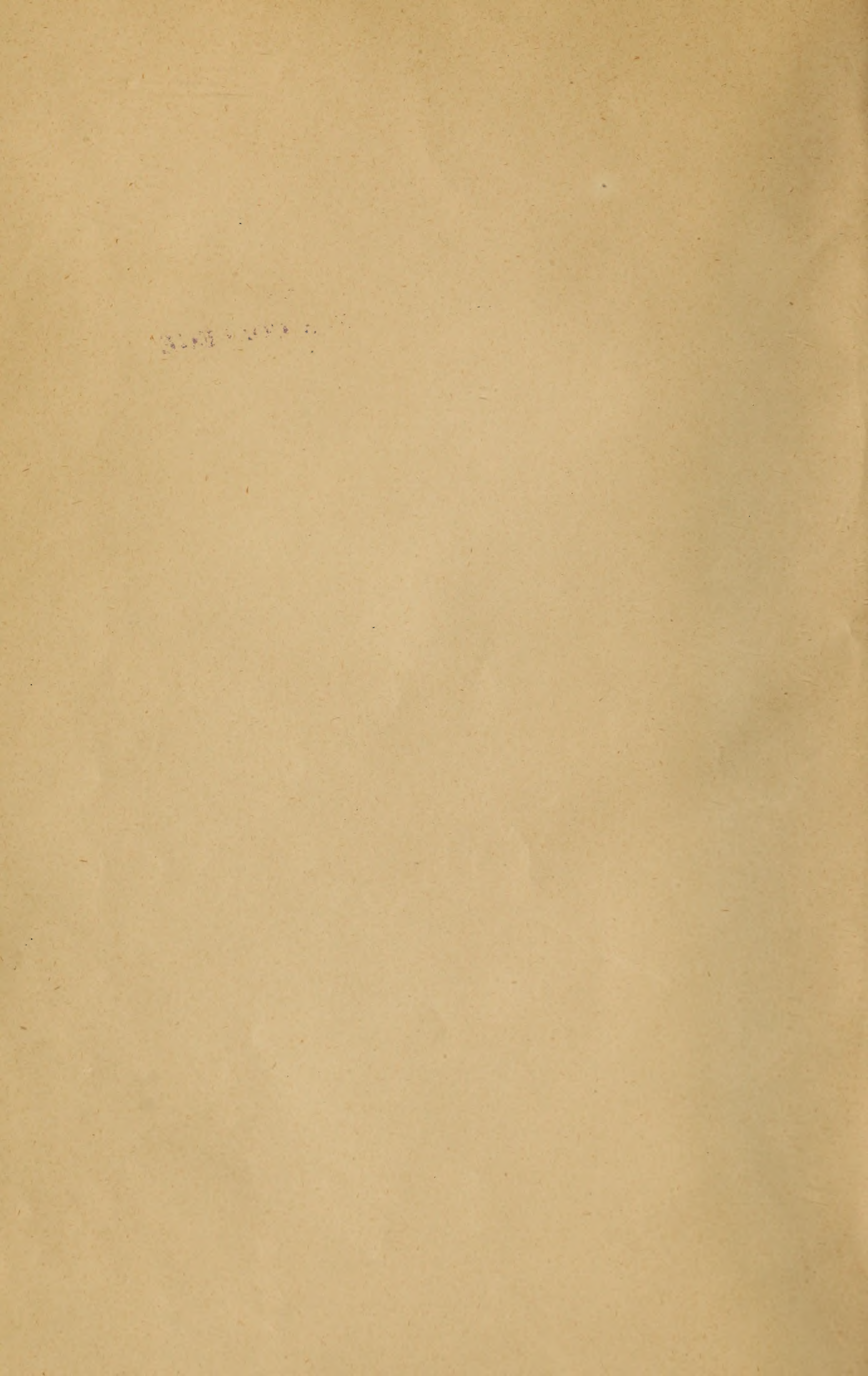


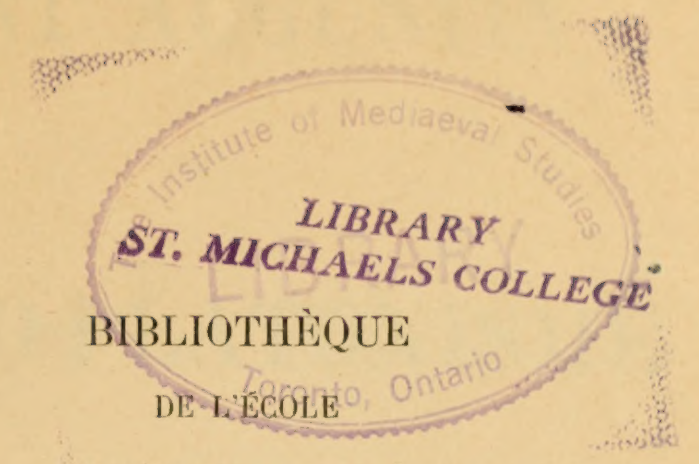












BIBLIOTHÈQUE

DE L'ÉCOLE

DES HAUTES ÉTUDES

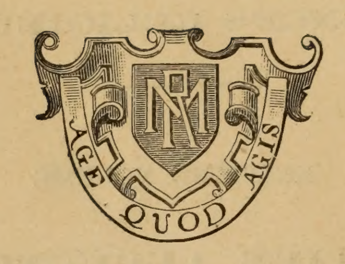
SCIENCES RELIGIEUSES

HUITIÈME VOLUME

SAINT AUGUSTIN

ET

LE NÉO-PLATONISME



LE PUY-EN-VELAY

IMPRIMERIE DE RÉGIS MARCHESSOU

SAINT AUGUSTIN

ET

LE NÉO-PLATONISME

PAR

L. GRANDGEORGE
ÉLÈVE DIPLÔMÉ DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES
(Section des sciences religieuses)

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

1896

A MES MAITRES

MM. ALBERT RÉVILLE ET F. PICAVET

La Section des Sciences Religieuses n'entend ni approuver ni désapprouver les opinions émises par l'auteur du présent travail.

SAINT AUGUSTIN ET LE NÉO-PLATONISME[1]

INTRODUCTION

Il ne saurait être question de donner, dans le présent travail, une contribution, même indirecte, à l'étude du problème si complexe des origines du christianisme. Cette question a été absolument réservée et l'auteur s'est proposé de n'y toucher ni de près ni de loin. Il est parti d'une date déterminée (325) et n'a pas cru devoir étudier le développement antérieur de la religion nouvelle.

C'est qu'à partir de ce moment, tout le monde le reconnaît, aussi bien les adversaires que les partisans, le christianisme de l'Église est constitué. Que l'on admette que les dogmes ne sauraient se soustraire aux lois qui régissent toutes

1. Ce travail fait partie de la série de monographies entreprises sous la direction de M. F. Picavet pour déterminer exactement quelles furent les idées fournies à la philosophie et à la théologie du moyen âge par d'autres écoles que celles d'Aristote. Cf. F. Picavet : l'*Histoire des rapports de la philosophie et de la théologie* (Rev. int. de l'enseignement supérieur, 15 décembre 1886) ; la *Scolastique* (id., 15 avril 1893) ; *Alcuin, fondateur de la Scolastique* (Bibliothèque des Hautes-Études, Études de critique et d'histoire, vol. I) ; *Abélard et Alexandre de Hales, fondateurs de la méthode scolastique* (Bibl. des Hautes-Études, Études de critique et d'histoire, 2e série) ; *Néo-thomisme et Scolastique* (Rev. ph., mars 1892, avril 1893, janvier 1896). — M. Philippe a étudié *Lucrèce dans la théologie chrétienne du* IIIe *au* XIIIe *siècle* et spécialement dans les écoles carolingiennes (Rev. des religions, 1895-1896).

choses et que, comme toutes les institutions, ils sont soumis à une évolution lente mais continue [1], que l'on prétende au contraire que, leur origine étant divine, ils sont et ne sauraient être qu'immuables [2], il n'en demeure pas moins qu'à cette date la religion chrétienne était établie, instituée (nous ne voulons pas dire arrêtée et fixée). Dès lors, il s'agit de s'appuyer sur ces fondements pour la développer, parfois la modifier, et au besoin la défendre contre les adversaires qui pourraient encore l'attaquer.

Dans cette période nouvelle de l'histoire de l'Église, on trouve bien souvent chez certains Pères et surtout chez le plus grand d'entre eux, saint Augustin, des idées déjà exprimées par les philosophes grecs, par les néo-platoniciens en particulier. Il y a là un problème très spécial, mais très intéressant. Se trouve-t-on en présence d'une influence profonde, d'une pénétration intime des doctrines néo-platoniciennes? Faut-il admettre au contraire que saint Augustin, tout imprégné d'abord de néo-platonisme, s'en est entièrement détaché au moment de sa conversion?

La question, nous semble-t-il, vaut la peine d'être examinée de près, non pas qu'elle n'ait jamais encore été soulevée, mais ceux qui s'étaient chargés d'y répondre ne l'ont pas fait avec une complète impartialité. Leur œuvre est celle de polémistes, plus soucieux de défendre ou d'attaquer l'originalité du christianisme que d'exposer la vérité historique. Aussi ni l'une ni l'autre des deux thèses absolues successivement soutenues n'est inattaquable. Ici encore la vérité se trouve entre les deux extrêmes.

On ne peut affirmer que saint Augustin ne soit qu'un néo-platonicien ; on ne peut nier cependant que les doctrines des néo-platoniciens aient exercé sur ses idées une action considérable. C'est parce qu'il les avait connues que saint Augustin

1. Alb. Réville, *Revue de l'Enseignement secondaire (Revue des Idées)*, 19 janvier 1893.

2. Et même à ce point de vue, s'ils sont éternels, la connaissance qu'en a l'homme est progressive jusqu'à complète intégration.

abandonna le manichéisme et les conceptions dualistes qu'il avait d'abord accueillies avec faveur, et il serait bien extraordinaire qu'un système qui, à un certain moment, avait eu sur sa pensée une influence aussi grande, eût été dans la suite absolument délaissé et qu'on n'en trouvât plus trace dans les écrits qui suivirent sa conversion.

Nous devons donc admettre *a priori* que le néo-platonisme contribua puissamment à former l'esprit de saint Augustin ; mais la lecture de ses ouvrages nous convaincra que cette action, loin d'être constante, alla toujours en s'amoindrissant. Le néo-platonisme avait surtout servi à le préparer au christianisme ; lorsque saint Augustin fut devenu chrétien, ce qui pouvait rester en lui de néo-platonisme s'effaça insensiblement. Ce ne fut plus qu'un souvenir qui s'affaiblit sans cesse, si bien que le seul mérite qu'il reconnut à la fin au néo-platonisme était de servir à la défense ou à la glorification de la foi.

Notre sujet se trouve ainsi assez exactement délimité : il ne s'agit que d'étudier saint Augustin, de constater en lui les traces de néo-platonisme dont nous parlions plus haut, et de montrer, en tenant compte de la chronologie des ouvrages de notre auteur, l'effacement successif d'une influence néo-platonicienne.

Mais, en se convertissant au christianisme, celui qui devait être plus tard le grand docteur de l'Église était entré dans une religion vieille déjà de près de quatre siècles (387). Il pouvait se faire que cette religion elle-même eût déjà subi l'influence des doctrines philosophiques avec lesquelles elle se trouvait depuis longtemps en contact. Nous sommes donc amené à indiquer brièvement la situation respective du christianisme et du néo-platonisme avant saint Augustin, et à résumer à ce point de vue toute cette partie de l'histoire du christianisme antérieure à la période que nous nous sommes proposé d'étudier plus spécialement.

La question du Platonisme des Pères a donné lieu à des controverses passionnées, les uns prétendant subordonner

non seulement la science théologique, mais encore la foi chrétienne tout entière à l'influence des platoniciens, les autres se laissant entraîner par le zèle qu'ils mettaient à défendre les intérêts de l'Église et soutenant que non seulement le christianisme n'avait rien emprunté aux doctrines des philosophes néo-platoniciens, mais que c'étaient ces derniers qui étaient redevables au christianisme.

La lutte commença en 1700 par l'apparition d'un ouvrage de Souverain [1] qui fit plus de bruit qu'il ne méritait, car ce n'était, somme toute, qu'une grosse exagération. Il importe toutefois d'en dire quelques mots, ne fût-ce que pour signaler le point de vue auquel se plaçait l'auteur et les arguments sur lesquels il s'appuyait pour prétendre que la religion chrétienne ne se trouve avec sa pureté originale que dans les Saintes Écritures et dans les enseignements du Christ et des apôtres.

D'après le *Platonisme dévoilé* ou *Essai touchant le verbe platonicien,* les Pères se trouvant constamment en présence des doctrines adverses durent les combattre ou essayer de les ramener au christianisme. Le moyen le plus simple pour tout concilier était de les expliquer par l'allégorie. Des deux côtés on recourut à ce procédé et les Pères introduisirent ainsi dans le christianisme des idées platoniciennes. De là une corruption profonde de la vraie doctrine, et cela déjà du temps d'Adrien et d'Ignace.

D'autre part, parmi les disciples de Platon qui s'étaient convertis au christianisme, il y en avait un grand nombre qui n'avaient pas prétendu renoncer complètement à leurs anciennes doctrines, et qui tentaient par tous les moyens de découvrir un terrrain de conciliation entre le Platonisme et le Christianisme. Aussi le platonisme a-t-il pénétré profondément les écrits de tous les Pères : les Justin Martyr, les

1. Cologne (Amsterdam), 1700. — Voir H. v. Stein, *Der Streit über den angeblichen Platonismus der Kirchenväter* (*Zeitschrift für die historische Theologie*, 1864, pp. 319-418. — Id., *Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus* (*Gœttingen*, 1862), III, 19-47.

Tatien, les Athénagoras, les Théophile, les Irénée, les Tertullien, les Clément d'Alexandrie, les Origène, les Lactance, les Augustin enfin en sont tout imprégnés.

Une attaque aussi vive ne devait pas rester sans réponse. Ce fut Baltus qui se chargea de défendre l'orthodoxie des pères. Il le fit dans un ouvrage [1] écrit avec autant de passion et de partialité que celui de Souverain, mais qui, cependant, faisait avancer un peu la question, ou tout au moins la précisait. Souverain avait cru retrouver partout dans le christianisme des premiers siècles l'influence du platonisme ; Baltus montra qu'elle fut nulle et que, si une doctrine avait eu quelque action sur la formation du christianisme, ce ne pouvait être le platonisme, mais bien le néo-platonisme.

Il prétendait, d'ailleurs, que ce dernier n'avait jamais été en grand crédit auprès des chrétiens et que, dans les écoles d'Alexandrie, d'Édesse, etc., ce qu'on se proposait, c'était bien plutôt de dégoûter les jeunes gens de la philosophie que de la leur faire aimer.

Cette controverse suscita de nombreux ouvrages. Citons Löffler qui traduisit en allemand le *Platonisme dévoilé* de Souverain, Mosheim [2], Keil [3], Oelrichs [4]. Ni les uns ni les autres ne sont arrivés à une solution définitive de la question car aucun d'eux n'a su dominer pleinement son sujet et l'étudier au point de vue parfaitement large et désintéressé de la critique historique. Mais le problème qui nous occupe se trouvait posé et bien posé. Il pouvait être résolu grâce aux progrès qu'ont faits dans notre siècle l'étude du néo-platonisme et l'exégèse patristique.

Par ses conquêtes, Rome avait réalisé l'unité politique du monde. — Les nations les plus diverses avaient été absorbées

1. F. Baltus, *Défense des SS. Pères accusés de Platonisme*. Paris, 1716.
2. Mosheim, *De turbata per recentiores Ecclesia*, 1725.
3. Keil, *De causis alieni Platonicorum a religione christiana animi*, 1785 ; — *De doctoribus veteris Ecclesiae culpa corruptae per Platonicas sententias Theologiae liberandis*. (*Opusc. Acad.* Ed. Goldhorn, Leipzig. 1821.)
4. Oelrichs, *De doctrina Platonis de Deo a Christianis et recentioribus Platonicis varie explicata et corrupta*, Marbourg, 1788.

par l'Empire. Mais, en même temps que leur indépendance, les peuples avaient perdu leurs traditions. De là, sinon l'abandon, du moins une altération profonde de toutes les religions nationales. Les Romains avaient été des politiques assez habiles pour ne pas imposer aux peuples vaincus leur propre religion, mais, par le seul fait que l'Orient et l'Occident, le Nord et le Midi ne formaient plus qu'un vaste État dont Rome était le centre, les anciennes barrières étaient tombées. Dès lors on voit les antiques préventions sombrer les unes après les autres. Les peuples apprennent à connaître les mœurs et les traditions des autres peuples. Ils les discutent et, en les discutant, ils peuvent facilement se convaincre que la supériorité qu'ils s'arrogent n'a aucun fondement solide et que la civilisation a porté des fruits dans le monde tout entier. Aussi les voit-on annexer à leur panthéon des divinités nouvelles ou les fusionner avec les dieux auxquels ils avaient cru jusqu'alors.

Ce que nous disons là ne se rapporte pas à telle ou telle province en particulier, mais bien à l'Empire tout entier. C'est ainsi que l'esprit et les croyances de l'Orient ne pénétrèrent pas seulement en Égypte ou en Grèce, mais qu'elles envahirent tout le monde romain..

Cette désagrégation des anciennes croyances eut une conséquence toute naturelle; de même que l'unité politique s'était établie sur la ruine des nationalités, de même l'effondrement de toutes les anciennes religions eut pour effet de réaliser dans l'Empire une certaine unité de pensée, aussi bien à Rome que dans les provinces, aussi bien dans les hautes classes que dans les couches inférieures de la société. Partout on rencontre les mêmes besoins, partout les mêmes aspirations.

Mais l'Empire n'avait pas répondu aux espérances que l'on fondait sur lui : la décadence était vite venue et l'on avait conscience de cette décadence. A partir de Commode (193) ce ne sont, à l'intérieur, que troubles, révolutions et guerres civiles ; sur les frontières, ce sont les attaques toujours plus

hardies et plus fréquentes des Barbares. L'Empire devait périr. Peut-être eût-il pu être sauvé, s'il s'était produit un puissant réveil de l'esprit national, mais le patriotisme était bien mort ; l'Empire était trop vaste ; les conquêtes mêmes de Rome l'avaient tué. Bien qu'il eût jusqu'alors victorieusement résisté à tous les assauts, on avait conscience que le vieux monde s'effondrait. Mais on ne se rendait pas compte que c'était là l'annonce d'une ère nouvelle et l'on croyait que la fin de toutes choses était proche. De là ce profond sentiment de lassitude et de découragement qui avait envahi les âmes et que nous retrouvons dans les écrits de presque tous les auteurs de cette époque. La société était épuisée et Cyprien avait bien raison de dire à Démétrius que le monde avait vieilli, *senuisse jam mundum*.

Ce qui résulta de cette misère morale, ce fut un profond dégoût de la vie : on s'indigna contre toutes les tyrannies, contre toutes les injustices dont on ne s'était guère préoccupé tant que l'Empire avait pu assurer aux peuples qu'il avait soumis un certain état de paix et de bien-être. Orateurs et poètes, moralistes et philosophes, tous s'accordent à reconnaître que la vie « ne vaut plus la peine d'être vécue », tous s'élèvent contre l'injustice triomphante. La conscience humaine se révolta contre les monstrueuses inégalités de la société, contre le luxe et la débauche des classes riches, contre les iniquités de l'esclavage [1].

Dans cette société où tout se désorganisait, l'esprit se détacha de la vie active. Les écoles de philosophie, les Nouveaux Académiciens comme les derniers Stoïciens et les Épicuriens, avaient proclamé que le sage devait s'abstenir des fonctions publiques. Ce désintéressement de tout ce qui touchait à l'état ne fit que s'accroître ; mais, en même temps qu'on devenait indifférent à la chose publique, on abandonna tout ce qui avait été autrefois en honneur. Les lettres et les arts perdirent le peu d'éclat qui leur restait encore ; ils dispa-

1. Pline appelle les esclaves des désespérés. Cf. Duruy, *Histoire des Romains*.

rurent presque complètement à partir du IIIe siècle. On se replia sur soi-même. Le sentiment de la fraternité humaine se dégagea peu à peu et l'excès d'injustice donna naissance à une ardente aspiration vers la justice.

Après les grandes crises on voit souvent se produire un réveil de l'esprit religieux. C'est ce qui se produisit à cette époque. L'homme se sentait faible et misérable ; cherchant partout et inutilement du secours, ce fut à la religion qu'il s'adressa [1]. On voulait sortir de cet état de désolation et de souffrance ; on se reprit à rêver à une vie meilleure. Il y eut alors un immense besoin de croire. Les anciens cultes ne suffisant plus aux aspirations de la foule, on s'adressa à des religions nouvelles. Ce fut une des causes de la rapide diffusion du christianisme ; ce fut aussi une des raisons pour lesquelles les sectes orientales jouirent alors dans toute l'étendue de l'Empire d'une faveur très considérable [2]. On voulait des dieux nouveaux et les foules couraient aux cultes bizarres de la déesse syrienne et de Sabazios ou aux religions mono-

1. « La religion, voilà le souci principal de toute la pensée au IIIe siècle. Tout ce qui y touche de près ou de loin a le don de captiver l'attention de cette société assoiffée d'une vie religieuse nouvelle, plus intense et plus féconde... Tout le monde est croyant ; tout le monde pratique ; les empereurs, les pires comme les meilleurs, sont pénétrés de religiosité ; à la cour, la religion tient une place importante dans les préoccupations des meilleurs esprits ; la foule qui, même aux époques de moindre ferveur, n'a guère été entamée par le scepticisme des lettres, est plus que jamais adonnée aux rites et aux pratiques des divers cultes..... Non seulement le sentiment religieux est universellement répandu au sein de la société du IIIe siècle ; il absorbe en lui toutes les autres tendances idéalistes de la nature humaine, la tendance au bien, au juste, au perfectionnement, voir même la passion de la science, l'irrésistible penchant vers la gnose. » (Jean Réville, *La religion à Rome sous les Sévères*, pp. 17, 18, 120.)

2. On s'y portait avec d'autant plus d'ardeur que toutes les traditions ethniques, religieuses et autres rattachaient l'Occident à l'Orient ; on s'imaginait aussi retrouver dans les religions orientales la pure vérité qui avait été révélée jadis aux premiers hommes par les dieux dans la familiarité desquels ils avaient vécu. C'était là une croyance universellement répandue. A Rome, elle s'était manifestée du temps même des guerres puniques avec le culte de Cybèle ; en Grèce, elle remontait plus haut encore et avait trouvé un appui chez les philosophes eux-mêmes. (Cf. Aristote, *Répub.*, liv. XII. — De même les Stoïciens pour qui la durée était un moyen de distinguer les compréhensions vraies des compréhensions fausses.)

théistes de Mithra et de Sérapis : celui-ci auquel se rattachait un enseignement moral si pur; celui-là qui offrait dans ses dogmes et dans ses cérémonies plus d'un rapport avec le christianisme [1].

Ce fut une tendance universelle et aucune classe ne put s'y soustraire. Les humbles, les ignorants firent une place aux religions nouvelles; mais, comme la science leur manquait, bien souvent ils se tournèrent vers les cultes étrangers, vers les religions pleines de mystères. Jamais la superstition ne fut plus répandue qu'à cette époque, jamais la magie n'eut autant d'adeptes [2]. Les esprits éclairés qui gardaient au fond du cœur l'amour de la culture antique prirent une direction différente. Ils tentèrent de restaurer la philosophie, mais leur philosophie fut tout imprégnée de l'esprit religieux que nous venons de signaler partout [3]. « Plotin ne voulut pas obtenir autre chose, en développant d'une manière originale et neuve la philosophie qu'il prétendait avoir puisée

1. Duruy, *Histoire des Romains*, VI, 120. — « Le vent était aux nouveautés et aux mystères : l'Orient était à la mode ; les Romains allaient en Grèce, les Grecs en Asie et en Égypte pour se faire initier à des religions nouvelles. » (Amélineau, *Le gnosticisme.*) — « Déjà les idées orientales s'étaient glissées timidement dans Plutarque, dans Apulée et dans le philosophe Apollonius. Elles règnent, elles s'étalent fièrement et en souveraines dans Numénius qui égale Philon à Platon et qui met les brames, les sages et les prêtres de la Judée et de l'Égypte fort au-dessus des sages d'Athènes. La Grèce était envahie par l'Orient : le mysticisme se répandait à flots dans la philosophie et ce n'était pas seulement le dogme chrétien, mais encore l'esprit humain que le gnoticisme menaçait d'engloutir. » (J. Denis, *Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité.*)

2. « C'est le temps de l'astrologie, de la magie et de mille croyances étranges sur Dieu, sur les démons, sur l'âme et sur l'autre monde, qui de toutes parts débordaient de l'Orient sur l'Occident... A force de ne plus croire, on en était venu à ne plus croire que l'impossible et l'absurde. Épicure et les Sceptiques avaient fait tous leurs efforts pour chasser le divin des esprits et ils paraissaient n'avoir que trop réussi. Mais le divin y rentrait avec violence et par toutes les voies, au risque d'y porter le trouble et la démence. » (J. Denis, *op. cit.*, I, 277.) Id. Jean Réville, *op. cit.*, pp. 174 et sq.

3. « Chez les hommes de la classe supérieure, ce qui agissait, c'était la conscience du prix de la culture scientifique et artistique qu'ils avaient reçue de leurs ancêtres mais qui devait rétrograder en face du christianisme. Ils ne pouvaient abandonner ces biens pour une religion qui, bien qu'elle ne s'en montrât pas ennemie au fond, y paraissait néanmoins hostile dans sa forme d'alors. » Ritter, *Hist. de la philos. ancienne*, trad. franç. IV, 535.

dans Platon, que le rétablissement d'un culte plus idéal de la divinité [1]. »

Ainsi la religion et la philosophie devant répondre aux mêmes besoins, se développèrent parallèlement et, si l'on peut contester que le néo-platonisme fut presque autant une religion qu'une philosophie, il n'en demeure pas moins vrai qu'il est tout animé d'un souffle profondément religieux. Il fut l'héritier de l'hellénisme et des philosophies qui avaient autrefois fleuri sur le sol de la Grèce, mais il ne conserva pas son patrimoine tel qu'il l'avait reçu. L'extase et le mysticisme dont il est pénétré ne sont pas des idées de source grecque.

Il est vrai, comme le fait remarquer M. Vacherot, que « nous ne voyons ni dans les traités de Plotin ni dans sa biographie, qu'il ait pris au sérieux les pratiques et les cérémonies. Il nie la vertu ordinairement attribuée aux prières, aux invocations, aux sacrifices en ce qui concerne nos rapports avec la divinité. Il repousse la doctrine des Gnostiques sur l'intervention fréquente et accidentelle des démons, doctrines conformes à la croyance du peuple et des prêtres et interdit à ce sujet les invocations et les conjurations ». Mais cela n'est vrai que de Plotin et de Porphyre. Cela ne l'est plus de Jamblique qui remplaça la vie contemplative par la théurgie et prétendait s'unir au divin par le moyen de pratiques extérieures, de prières et de rites que les dieux avaient révélés à l'homme.

L'élément religieux que contenait dès l'origine la doctrine néo-platonicienne ne fit que se développer avec le temps, et l'on sait du reste que ce fut sous la bannière du néo-platonisme que s'enrôlèrent, du temps de Julien, les derniers partisans du polythéisme pour livrer bataille (sans succès d'ailleurs) à la chrétienté triomphante.

Ainsi, le christianisme et le néo-platonisme avaient le même point de départ et le même objet. Vivant côte à côte,

1. Amélineau, *Le Gnosticisme*, p. 63.

se développant sous l'influence des mêmes conditions sociales, fondés sur les mêmes principes et aboutissant à des conclusions semblables, ils devaient nécessairement agir l'un sur l'autre et il suffirait de jeter les yeux sur l'histoire de nos deux doctrines pour se convaincre qu'il en fût bien ainsi.

Nous avons dit que la théologie chrétienne et le néo-platonisme étaient nés du même besoin de secours et que tous deux résumaient les mêmes aspirations vers une vie meilleure : c'était à la foi qu'on s'adressait pour être délivré de cette existence de misère et c'était seulement dans la religion ou dans une philosophie où la religion avait sa part, que l'on pouvait trouver assez de force pour supporter les imperfections de ce monde. Ainsi, peu à peu le divorce qui existait entre la vie et le rêve, entre la réalité et l'idéal, ne fit que s'accentuer. La société était malheureuse, on s'habitua à détourner les yeux du présent pour ne plus considérer que l'avenir meilleur qu'on pressentait.

Ce mépris du monde sensible se retrouve dans les deux grands courants qui luttaient alors pour la direction des esprits. La morale néo-platonicienne ne fit jamais grand cas des vertus pratiques ; elle ne leur accordait d'autre fin que de purifier l'âme, que de l'affranchir de la tyrannie des passions pour la préparer à une vie toute contemplative. — Dans le christianisme de même, la grande affaire était d'être sauvé et l'on était bien loin alors, — il serait puéril d'insister — de vivre conformément à la nature ainsi que le voulait l'ancienne philosophie. — Pour les uns comme pour les autres, l'âme devait se dégager de tout ce qui la rattachait à la terre afin de se tourner vers le ciel, sa vraie patrie. Aussi le souverain bonheur consiste-t-il dans l'union avec le principe premier, diront les néo-platoniciens, dans la possession de Dieu, diront les chrétiens.

Mais, comment réaliser cette union ? « Nous devons, dit Plotin, attendre en silence que la lumière divine nous apparaisse, comme l'œil attend, tourné vers l'horizon, le soleil qui va se lever au-dessus de l'océan... La pensée ne peut

que nous élever peu à peu à la hauteur d'où il est possible de découvrir Dieu. Elle est comme le flot qui nous porte et qui, en se gonflant, nous soulève, en sorte que de sa cîme tout à coup nous voyons. » C'est en nous mêmes que nous devons regarder; c'est en nous qu'est le Bien auquel nous voulons nous unir [1]. Pour le trouver, il faut « suspendre toutes les puissances intellectuelles, par le repos et le néant de l'intelligence. C'est en sommeillant que l'âme connaît le sommeil; c'est dans l'extase ou l'annihilation de toutes les facultés de son être qu'elle connaît ce qui est au-dessus de l'être et de la vérité [2]. »

De même pour les chrétiens, la science ne suffit pas à donner la vraie connaissance; il faut l'intervention de la foi [3]. Saint-Anselme, en disant plus tard : « Non quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam, quia, nisi credidero, non intelligam [4], » exprima parfaitement l'idée que se faisait la chrétienté des rapports de la foi et de la science, et il n'est pas téméraire d'affirmer qu'à l'époque dont nous nous occupons, la part faite à la science était encore beaucoup moins belle que celle que lui accordait l'archevêque de Cantorbéry.

Ainsi, la théologie chrétienne comme le néo-platonisme en arrivait à diminuer le rôle de la raison; tous deux ne lui reconnaissaient qu'une valeur inférieure et aboutissaient au mysticisme, qu'on s'explique d'ailleurs par les conditions dans lesquelles nos deux doctrines étaient nées. Un abîme s'était creusé entre la réalité et le rêve, entre la nature et la conscience, entre la terre et le ciel. Chez les uns, c'était par l'extase, chez les autres par la foi qu'on essayait de le combler. Ainsi il y avait dans la direction même de nos deux doctrines des analogies frappantes. Quoi d'étonnant

1. In eo vivimus, movemur ac sumus.

2. Porphyre, *Sent. art.*, 26. — Le philonisme avait déjà recommandé la contemplation extatique. L'apôtre Paul partageait la même idée.

3. Il est clair que nous ne voulons nullement identifier la foi et l'extase.

4. *Proslogium.*

dès lors que, dans l'une comme dans l'autre, on retrouve souvent les mêmes arguments, et même que ces arguments soient parfois présentés dans des termes presque identiques?

Ces ressemblances [1] de fond que nous venons de signaler dans le point de départ de nos deux doctrines, dans le but qu'elles se proposent, dans les moyens mêmes qu'elles emploient pour atteindre ce but, ne doivent cependant pas nous dissimuler les différences profondes qui devaient toujours les séparer l'une de l'autre.

Dans cette tendance commune à rapprocher l'homme et Dieu, les procédés n'étaient pas identiques. Les deux doctrines admettaient une révélation; mais, pour les chrétiens, cette révélation sur laquelle ils s'appuyaient, était un fait historique; elle s'était accomplie en un temps et en un lieu déterminés; pour les néo-platoniciens, au contraire, « elle concordait en partie avec l'ordre naturel des choses ou était en partie le terme inaccessible d'une contemplation mystique [2] ». — D'autre part, pour réaliser cette union du terrestre et du divin, le christianisme admettait que la divinité s'était abaissée à toutes les misères humaines, tandis que le néo-platonisme au contraire élevait l'homme jusqu'à la divinité supra-sensible.

Ces différences à elles seules ne suffisent cependant pas à expliquer la lutte qui devait fatalement s'engager entre les deux doctrines. Toute religion est plus ou moins exclusive parce qu'elle croit posséder la vérité et être seule à la posséder. Aussi la chrétienté ne devait-elle pas voir d'un œil favorable cette tentative de résurrection de la philosophie et cette opposition naturelle entre les deux doctrines devait nécessairement s'aggraver de jour en jour par suite même des progrès du christianisme.

Le néo-platonisme, malgré son caractère religieux, n'était

1. Une autre preuve des rapports qu'il y avait entre le néo-platonisme et le christianisme, c'est que certains chrétiens (comme saint Augustin) ne le devinrent qu'après avoir été néo-platoniciens.

2. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III, 344.

qu'un ensemble de spéculations philosophiques et, comme tel, il ne pouvait présenter un corps de doctrines absolument arrêté, la philosophie étant une école de large tolérance et de libre discussion [1]. Aussi, dans la lutte qu'il engagea contre le christianisme, les conditions n'étaient pas égales pour lui. L'union qui existait entre les néo-platoniciens n'était pas comparable à celle des chrétiens. Enfin le néo-platonisme, dans son mysticisme, se contentait trop souvent d'affirmations vagues et de froides allégories, alors que tout réclamait une autorité. Ce à quoi l'on aspirait, ce qu'on voulait, c'était sortir de l'état d'anarchie morale où l'on se trouvait. Ce résultat, le néo-platonisme ne pouvait l'atteindre : seul le christianisme le pouvait, car il se fondait sur la révélation [2].

D'autre part, le néo-platonisme représentait le passé et c'était à la fois sa force et sa faiblesse : sa force, car il héritait de tout ce que l'hellénisme avait encore de vigueur; sa faiblesse, car la cause du passé est une cause perdue à l'avance et la philosophie ne pouvait se transformer assez complète-

1. Il est vrai que les apologètes chrétiens du IIe et IIIe siècle rapprochèrent la religion chrétienne de la philosophie et que tous prétendirent que « le christianisme est une philosophie, car il a un contenu rationnel et s'occupe de questions dont la philosophie recherche la solution, mais il ne l'est plus en tant qu'il provient d'une révélation, c'est-à-dire en tant qu'il a une origine supra-naturelle ». (Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte.*) C'est là une opinion qu'adoptèrent tous les apologètes de Justin à Tertullien. (Id.)

2. Nous avons indiqué (p. 13) que le néo-platonisme n'était pas hostile à l'idée d'une révélation et que même il lui avait fait une place dans son système ; mais le rôle qu'il lui attribuait était bien effacé et surtout bien vague si on le compare à celui que jouait cette idée dans la théologie chrétienne. En tout cas le néo-platonisme admettait également une révélation mythique que renfermaient allégoriquement les traditions de la haute antiquité et que les philosophes devaient retrouver sous sa forme vulgaire. Ce n'était pas là une idée nouvelle et la manière dont bon nombre de systèmes juifs et chrétiens comprenaient les récits de l'Ancien Testament nous montre bien qu'il ne faut pas l'attribuer exclusivement aux néo-platoniciens. On peut aller plus loin encore et retrouver la même idée exprimée par Platon et par les Stoïciens; mais elle est beaucoup mieux mise en évidence par les néo-platoniciens, grâce à l'importance qu'y attache Porphyre dans sa vie de Plotin, grâce surtout à l'importance que lui donnèrent les néo-platoniciens postérieurs qui considérèrent les mythes comme la matière et le fondement même de la philosophie. (Cf. A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* I, 722.)

ment pour répondre au nouvel état des esprits. Dans le christianisme circulait un sang jeune. Il avait pour lui l'avenir; la victoire devait lui rester. Enfin le christianisme présentait ce grand avantage qu'il pouvait convenir à toutes les classes de la société; les humbles qui cherchaient à oublier la misère de leur condition y trouvaient la promesse d'un avenir meilleur; pour les esprits éclairés il était à la fois une religion et une philosophie.

Cette guerre que se firent les deux doctrines pourrait à première vue faire supposer qu'elles étaient absolument indépendantes l'une de l'autre. Nous croyons avoir suffisamment démontré qu'il n'en fût pas ainsi : vivant depuis un siècle à côté l'une de l'autre, elles ne purent s'ignorer. La lutte même qu'elles soutenaient les rapprocha. Il y eut une action réciproque, car, en combattant son adversaire, on apprend à le connaître et il est bien rare que des idées que l'on a discutées ne laissent pas quelque trace dans l'esprit de celui qui a dû les étudier. Ainsi le christianisme subit en réalité l'influence du néo-platonisme.

Cela se fit très simplement. Obligés de lutter, les chrétiens avaient dû se servir du langage philosophique. Il faudrait ignorer le rôle que joue le mot dans la formation de l'idée pour croire qu'il n'y eût pas là une cause très importante d'influence. — Mais ce ne fut pas la seule.

L'action de la littérature pour ne citer que celle-là fut aussi très considérable et contribua fort à rapprocher le néo-platonisme et le christianisme. Nous en trouvons une preuve bien convaincante dans saint Jérôme. « Il suivait alors les leçons de Donat... et celles de Victorin... Il trouvait dans ces deux maîtres l'inspiration de deux écoles, ici le goût pur de la poésie profane, là les traditions de l'éloquence antique mêlées à la ferveur chrétienne. Lui-même confondait tout cela dans sa studieuse ardeur, aimant alors le christianisme plus qu'il ne le connaissait, cherchant le beau langage dans les orateurs, la vérité morale dans les philosophes, et lisant assez Empédocle et Platon pour en retenir beaucoup de pures

maximes qu'il croyait plus tard, disait-il, avoir apprises dans les épîtres des apôtres [1]. »

Cet aveu est bon à enregistrer; il nous fait bien comprendre comment il y eut une lente pénétration de l'hellénisme chez bon nombre de Pères de l'Église. Sans doute il n'est pas question ici de Plotin ni de Porphyre, mais il dut en être pour eux comme pour Platon et, d'ailleurs, l'on sait que l'on ne faisait guère de différence entre Platon et ceux qui se vantaient d'être ses fidèles disciples, les néo-platoniciens. Ceux-ci, d'autre part, se réclamaient sans cesse du philosophe athénien et les chrétiens ne les désignaient par aucun autre nom que celui de Platoniciens.

Enfin, il faut surtout se rappeler que parmi les néo-platoniciens beaucoup eurent pour maîtres des chrétiens, et que, réciproquement, un grand nombre de chrétiens furent élevés à l'école de néo-platoniciens ou de chrétiens qui avaient abandonné le néo-platonisme pour se convertir au christianisme, et cela seul suffirait à nous convaincre de l'influence qu'exerça le néo-platonisme sur un certain nombre de Pères de l'Église [2].

Le mouvement qui poussa les penseurs chrétiens à appuyer leurs doctrines sur la philosophie se fait jour dès le IIe siècle. Justin Martyr est, nous ne disons pas le premier, mais un des premiers de ceux qui, ne se bornant pas à la connaissance de l'Ancien Testament ou des recueils de Mémoires des apôtres eurent l'idée pour défendre leur foi, de chercher des autorités dans l'hellénisme lui-même, de séparer dans les ouvrages des philosophes le bon grain de l'ivraie et de se rendre ainsi la tâche plus facile en prenant chez ces derniers ce qu'il y avait d'excellent pour combattre l'erreur. Ce fut naturellement à la philosophie qui s'éloignait le moins de la

1. Villemain, *De l'éloquence chrétienne au IVe siècle*, p. 33. — *S. Hieronymi opera*, IV, 469.

2. Nous n'avons pas ici à déterminer ce que le néo-platonisme dut au christianisme, ce fut d'ailleurs fort peu de chose. Cf. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I, 727.

théologie chrétienne que ces penseurs s'adressèrent, et c'est ainsi qu'avant et à côté du néo-platonisme, le platonisme lui-même et le philonisme furent mis à contribution.

D'après Justin Martyr, philosophes et poètes ont pu arriver à la vérité en vertu de leur participation au Logos. Or, tout ce qui est vrai est chrétien (ὅσα παρὰ πᾶσι καλῶς εἴρηται, ἡμῶν τῶν Χριστιανῶν ἐστιν), puisque le Christ est le Verbe auquel participe la race humaine tout entière (λόγον ὄντα οὗ πᾶν γένος ἀνθρώπων μετέσχε). Héraclite, Socrate, Platon et leurs semblables chez les Grecs furent donc de véritables chrétiens [1]. Rien d'étonnant dès lors de trouver chez lui cette opinion qu'entre la doctrine chrétienne et le système de Platon, par exemple, il n'y a pas grande différence. De là les divers emprunts qu'il fait à ce dernier à propos de la question des attributs de Dieu, de là l'esprit platonicien qui caractérise toute sa théorie du Logos [2].

De même, Athénagoras dans l'Apologie (Πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν) se fondait sur des maximes des poètes et des philosophes pour réfuter le polythéisme. Lui aussi pensait donc que la philosophie non seulement ne renferme en elle-même rien d'absolument hostile au christianisme, mais qu'elle est au contraire assez propre à préparer les âmes à s'y convertir.

Théophile reprit les arguments de Socrate et de Platon sur l'unité de Dieu, sur son invisibilité et sa providence, sur la perfection de ses œuvres.

Clément d'Alexandrie, on le sait, se montre très favorable à la philosophie, en particulier à celle de Platon (ὁ πάντα ἄριστος Πλάτων..... οἷον θεοφορούμενος [3]) qui nous permet d'arriver plus facilement à l'explication des Saintes Écritures. Mais il ne se borna pas à Platon et nous savons qu'il avait une connaissance assez précise d'Aristote, des Stoïciens et de Philon.

Ainsi les Pères de l'Église avaient commencé à se rappro-

1. V. Ueberweg, *Geschichte der Philosophie*, 7e édition, II, 45.
2. Voir Semisch, *Justin der Märtyrer*, I, 212. — Mor. von Engelhard, *Das Christenthum Justin's des Märtyrers*.
3. *Päd.*, III, 11 ; *Strom.*, I, 7.

cher des philosophes, en particulier de Platon, et Philon ne fut pas sans action sur Clément d'Alexandrie. Avec Origène nous voyons apparaître à côté de l'influence de Philon [1] celle du néo-platonisme [2]. D'après lui, la philosophie grecque devait aboutir au christianisme dont elle n'était, pour ainsi dire, qu'une préparation [3]. Aussi voyons-nous Porphyre lui rendre ce témoignage que, s'il avait une vie chrétienne, ses idées du moins étaient grecques : κατὰ μὲν τὸν βίον Χριστιανῶς ζῶν καὶ παρανόμως, κατὰ δὲ τὰς περὶ τῶν πραγμάτων καὶ τοῦ θέου δόξας ἐλληνίζων καὶ τὰ Ἑλλήνων τοῖς ὀθνείοις ὑποϐαλλόμενος μύθοις. On retrouve, d'ailleurs, en lui bien souvent des idées proprement néo-platoniciennes, en particulier pour tout ce qui a trait à la nature ineffable de Dieu, à la destinée antérieure de l'âme humaine, à l'astrologie, etc.

Il était très important de signaler cette influence du néo-platonisme sur Origène, car, à partir de ce moment, les Pères de l'Église grecque qui s'occupèrent de philosophie furent tous [4], plus ou moins, ses disciples, et c'est grâce à lui qu'il fut possible au néo-platonisme d'agir non seulement sur les Ariens, mais sur Basile le Grand [5], sur Némesius évêque d'Émèse, sur Synésius évêque de Ptolémaïs, néo-platonicien d'ailleurs avant sa conversion, Énée de Gaza, Jean

1. Cette influence de Philon se fait jour en particulier dans la question du Logos.

2. Porphyre dans Eusèbe, *Hist. Eccl.*, VI, 19. — Ueberweg le considère comme un disciple d'Ammonius Sacas, mais on l'a contesté; c'est pourquoi nous n'insistons pas sur ce point.

3. Voir Ueberweg, *op. cit.*, II. 76.

4. A l'exception toutefois de Méthodius, évêque de Tyr.

5. Voir Richter, *Neuplatonische Studien*, I, 4, 34. — De même que Porphyre, saint Basile dira dans son « Homélie sur le principe : connais-toi toi même » : Examine qui tu es et connais ta nature. Sache que ton corps est mortel et ton âme immortelle; sache qu'il y a en nous deux vies, l'une propre au corps et passagère, l'autre essentielle à l'âme et sans limite. Observe-toi toi-même, c'est-à-dire ne t'attache pas aux choses mortelles comme si elles étaient immortelles et ne méprise pas les choses éternelles comme si elles étaient périssables. Dédaigne la chair car elle est périssable. Aie soin de ton âme, car elle est immortelle. Observe-toi avec la plus grande attention, afin d'accorder à la chair et à l'âme ce qui convient à chacune d'elles : à la chair, de la nourriture et des vêtements; à l'âme, des principes de piété, des mœurs douces, la pratique de la vertu et la répression des passions. »

Philopon, et enfin et surtout sur le pseudo Denys l'Aréopagite [1].

En Occident, on ne connaissait guère la langue grecque, et l'on était assez porté à dédaigner la littérature ancienne. On se préoccupait surtout des questions d'ordre pratique et ne se sentait que peu de goût pour les spéculations purement métaphysiques. Aussi, lors même que les ouvrages des néo-platoniciens furent traduits en latin, n'exercèrent-ils jamais une influence comparable à celle qu'ils avaient exercée sur l'Église d'Orient.

On connaît l'aversion que Tertullien éprouvait pour la philosophie qu'il considérait comme la mère de toutes les hérésies. Cette prévention de Tertullien nous semble caractériser assez bien la position que prit l'Église latine vis-à-vis du néo-platonisme : partout de l'indifférence à son égard ou une tendance à le considérer comme dangereux et peu propre à contribuer au salut de l'humanité.

Toutefois une réaction se fit : le plus grand penseur de l'Église d'Occident avait été à l'école des néo-platoniciens et, même après sa conversion, il avait rendu justice à ces philosophes qui l'avaient préparé au christianisme. C'est à lui que le néo-platonisme dut d'être jugé avec impartialité et d'exercer ensuite (comme nous l'indiquerons plus loin) sur toute la philosophie chrétienne une influence beaucoup plus considérable que celle qu'on lui reconnaît généralement, plus importante en tout cas que celle de Platon et des Stoïciens, voire même que celle d'Aristote que l'on a trop souvent considéré comme le grand, pour ne pas dire le seul inspirateur de la philosophie chrétienne.

Ainsi le néo-platonisme se trouva intimement lié à la

1. Voir F. Hitzch, *Grundriss der christl. Dogmengeschichte*, 1870, I, 29. — Vacherot, *Histoire critique de l'École d'Alexandrie*, III, 8, 12, 23. — Zeller, *Entwickelung des Monotheismus bei den Griechen*, 30. « Das Testament des Urchristenthums — die heiligen Schriften — und das Testament der Antike — die neuplatonische Speculation — waren am Ende des III Jahrhunderts innig und untrennbar in den groszen Kirchen des Orients verbunden. » (Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, II, 3.)

vie entière du christianisme et, tout en devenant plus tard le champion du polythéisme, il continua d'agir sur la pensée chrétienne. Les Pères étaient tout disposés à retrouver chez les philosophes leurs propres doctrines; le christianisme acquérait ainsi un nouveau lustre et une force nouvelle par l'appui que semblaient lui prêter les penseurs les plus éminents du paganisme [1]. C'était en même temps favoriser les conversions que de montrer aux païens que la doctrine chrétienne n'était pas en complète opposition avec les idées qui leur étaient le plus chères, mais qu'elle avait été au contraire déjà révélée autrefois aux plus illustres d'entre eux.

Ainsi une conciliation devenait possible entre le passé et le présent; entre l'hellénisme et le christianisme il n'y avait plus une scission complète. Nous croyons avoir montré que le néo-platonisme fut un des facteurs les plus importants de cette conciliation : c'était lui qui présentait le plus d'analogies avec le christianisme, et si une action devait être exercée

1. Ainsi pourraient peut-être s'expliquer toutes les tentatives que l'on fit pour prouver que les philosophes grecs avaient dû connaître les Saintes Écritures. Ceux qui ont soutenu cette thèse que Platon (Μωσῆς ἀττικίζων) avait eu connaissance des livres sacrés et en avait traduit la plupart sont : Justin Martyr, *Orat. paraenetica ad Gentes*; — Origène, *Contra Celsum*, lib. VI; — Clément d'Alexandrie, *Strom*, I, c. 22, § 150, et *Orat. exhortatoria ad Gentes*, II, [1]; — Eusèbe, *Praeparatio evangelica*, l. II, c. 9; — Ambroise, *Serm. 18*, *in Psalm. 118*. Lactance, par contre, était d'avis (*Div. Inst.*, l. IV, 2) que, dans ses voyages à la recherche de la vérité, Platon ne s'était pas approché des Juifs. — Citons enfin les deux textes suivants de saint Augustin : « De utilitate autem historiae, ut omittam Graecos, quantam noster Ambrosius quaestionem solvit, calumniantibus Platonis lectoribus et dilectoribus ; qui dicere ausi sunt omnes Domini nostri J. C. sententias, quas mirari et prædicare coguntur, de Platonis libris eum didicisse, quoniam longe ante humanum adventum Domini Platonem fuisse, negari non potest ! » *De doct. christ.*, II, 28, 43. — « Nonne memoratus episcopus, considerata historia gentium, cum reperisset Platonem Jeremiae temporibus profectum fuisse in Ægyptum, ubi propheta ille tunc erat, probabilius esse ostendit, quod Plato potius nostris litteris per Jeremiam fuerit imbutus, ut illa posset docere vel scribere quae jure laudantur? Ante litteras enim gentes Hebraeorum, in qua unius Dei cultus emicuit ex qua secundum carnem venit Dominus noster, nec ipse quidem Pythagoras fuit, a cujus posteris Platonem theologiam didicisse isti asserunt. Ita, consideratis temporibus, fit multo credibilius istos potius de Litteris nostris habuisse quaecumque bona et vera dixerunt, quam de Platonis Dominum Jesum Christum, quod dementissimum est credere. » (*Ibid.*) — Il est vrai que plus tard (*Retractationes*, II, 4, 2) saint Augustin reconnaît s'être trompé en prétendant que Platon avait puisé sa doctrine dans Jérémie.

par la philosophie grecque, elle ne pouvait l'être que par l'intermédiaire du néo-platonisme qui en avait été la synthèse dernière [1]. Avant saint Augustin, en effet, on le retrouve (mélangé à d'autres systèmes) dans les écrits d'un grand nombre de défenseurs du christianisme; au temps de saint Augustin, c'est presque le seul système qui soit connu dans son intégrité et qui soit en état d'agir sur la philosophie naissante du christianisme.

1. Cf. A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I, 721.



CHAPITRE PREMIER

Ce que Saint Augustin connaissait de la philosophie grecque et du néo-platonisme.

Jusqu'ici nous avons signalé des analogies quelquefois profondes entre le néo-platonisme et le christianisme, et nous avons essayé de les expliquer. Nous avons ensuite retrouvé chez les Pères de l'Église des traces de la philosophie ancienne, et en particulier de la philosophie néo-platonicienne. Nous ne nous sommes pas préoccupé de rechercher si et jusqu'à quel point cette influence avait contribué à modifier les fondements de leurs croyances. Ce qui nous importait, c'était de constater qu'il n'y avait pas eu un abîme, une solution de continuité au point de vue philosophique entre l'antiquité et la période chrétienne, mais qu'il y avait eu transition de l'une à l'autre et que cette transition n'avait pu se faire que grâce au philonisme [1] et au néo-platonisme. C'est là un point qui nous semble acquis et qui nous permet d'entrer dès maintenant *in medias res* et de nous attaquer à saint Augustin lui-même.

Aussi bien, cette question du néo-platonisme de saint Augustin n'est pas sans présenter des difficultés assez grandes : nous n'en voulons pour preuve que la divergence

1. Voir la doctrine du Logos dans le IVe évangile et dans Justin Martyr. Cf. Jean Réville, *La doctrine du Logos dans le IVe Évangile et dans les œuvres de Philon*, Paris, 1881.

même des jugements que portent à ce sujet les écrivains les plus récents : selon Lœsche [1], cette influence du néo-platonisme est indéniable ; d'après Dorner [2] cette influence fut très profonde; elle fut nulle s'il faut en croire Bestmann [3]. La seule manière de trancher le débat, c'est de s'adresser à saint Augustin lui-même, de rechercher la position qu'il a prise vis-à-vis de la philosophie en général, vis-à-vis de celle des néo-platoniciens en particulier. Ainsi la solution se présentera d'elle-même par la comparaison des textes et nous pourrons l'admettre comme justifiée, car nous n'aurons pas eu besoin de recourir à des conjectures toujours plus ou moins hasardées.

Si donc nous nous demandons ce que saint Augustin pensait de la philosophie, nous voyons que les différentes définitions qu'il en a données dans ses écrits, s'accordent presque toujours entre elles. Il venait à peine d'être baptisé qu'il écrivait dans son traité *De moribus Ecclesiae*, que la philosophie consiste dans le goût et l'amour de la sagesse : « *Et quia ipsum nomen philosophiae si consideretur, rem magnam totoque animo appetendam significat, siquidem philosophia est amor studiumque sapientiae* [4]. » — A la fin de sa carrière, dans la *Cité de Dieu*, il reprend cette définition fondée d'ailleurs sur l'étymologie du mot philosophie : « Sed cum philosophis est habenda collatio : quorum ipsum nomen si latine interpretamur, amorem sapientiae profitetur. Porro, si sapientia Deus est per quem facta sunt omnia, sicut auctoritas, veritasque monstravit, verus philosophus est amator Dei [5]. »

La philosophie est donc l'amour de la sagesse ; c'est elle

1. *De Augustino plotinizante in doctrina de Deo disserenda*, Iena, 1880.

2. Dœrner, *Augustinus, sein theologisches System und seine religionsphilosophische Anschauung*, Berlin, 1873.

3. *Qua ratione Augustinus notiones philosophiae graecae ad dogmata anthropologica describenda adhibuerit*, Erlangen, 1877.

4. *De moribus Ecclesiae*, XXI.

5. *De Civ. Dei*, VIII, I. — *Id.* : Philosophari secundum Platonem amare Deum. *Ibid.*, VIII, 8.

qui doit nous enseigner quel est le principe de toutes choses.

« Nullumque aliud habet negotium quam ut doceat quod sit omnium rerum principium sine principio, quantusque in eo maneat intellectus, quidve inde in nostram salutem sine ulla degeneratione manaverit quem unum Deum omnipotentem, eumque tripotentem, Patrem, et Filium, et Spiritum sanctum docent veneranda mysteria, quae fide sincera et inconcussa populos liberant [1]. »

Son objet est double : elle traite de Dieu et de l'âme et c'est par elle que nous connaissons notre nature et notre origine [2]; elle donne satisfaction à toutes nos aspirations et nous conduit au bonheur [3]. Ainsi les textes que nous venons de citer nous montrent dans saint Augustin, tout au moins pour la première partie de sa vie, un adepte des études philosophiques; il se plaisait d'ailleurs à reconnaître que les Saintes Écritures ne les prohibent pas. Mais il ne devait pas toujours en être ainsi : il renonça à la philosophie et, si la définition qu'il en donna resta verbalement la même, si la philosophie fut toujours pour lui ce qu'elle lui semblait être lorsqu'il engageait si vivement son ami Romanianus à la cultiver [4], l'amour de la sagesse, il s'est cependant opéré un changement dans la conception qu'il s'en est faite aux différentes périodes de sa vie. Ce qu'à l'origine saint Augustin entendait par philosophie, c'était avant tout une libre recherche de la vérité, une aspiration ardente au bien; plus tard, le sens du mot philosophie se restreignit : le philosophe fut celui qui aime Dieu comme il doit être aimé, nous dirions presque comme la religion ordonne qu'il soit aimé; le terme de philosophie devient alors très voisin de l'expression : sentiment religieux. Dans d'autres passages au contraire, le

1. *De Ordine*, II, v, 16.
2. *De Ordine*, II, xviii, 47.
3. *De beata vita*, I, i. — *Id.* : A philosophiae portu ad beatam vitam proceditur (*De Civ. Dei*, XVIII, 41).
4. *Contra Academ.*, I, i; II, i.

philosophe est un homme confiant en son raisonnement si débile pourtant, tout fier d'une vaine science, celui qui se laisse aveugler par l'orgueil et tombe ainsi dans les pires erreurs et les plus funestes négations [1].

C'est que, comme le dit saint Augustin dans la *Cité de Dieu* [2], toute philosophie n'est pas également bonne : il ne faut pas suivre ceux qui philosophent selon le monde au lieu de philosopher selon Dieu par qui le monde a été fait. Il faut se rappeler et observer fidèlement le précepte de l'apôtre : « *Cavete ne quis decipiat vos per philosophiam et inanem seductionem secundum elementa mundi.* » De là vient qu'il n'y a de vraie philosophie que chez les chrétiens [3], mais que cependant les anciens philosophes sont parfois arrivés sinon à la vérité, du moins à des vérités. « Veritatem et vitam omnis homo cupit : sed viam non omnis homo invenit. Deum esse vitam aeternam, immutabilem, intelligibilem, sapientem, sapientes facientem, nonnulli etiam hujus saeculi philosophi viderunt : *Veritatem fixam, stabilem, indeclinabilem, ubi sunt omnes rationes rerum omnium creatarum, viderunt quidem, sed de longinquo ; viderunt, sed in errore positi ; et idcirco ad eam tam magnam et ineffabilem et beatificam possessionem, qua via perveniretur, non invenerunt* [4]. »

S'ils y sont arrivés, c'est parce que la philosophie est un don de Dieu [5] ; aussi quelques-uns (surtout les Platoniciens) ont-ils pu se rapprocher beaucoup de la foi chrétienne : « *Videntur autem non frustra christianae fidei appropinquasse, qui vitam istam fallaciae miseriaeque plenissimam non opinati sunt nisi divino judicio contigisse, tribuentes utique justitiam Conditori, a quo factus est et administratur hic mundus* [6]. » L'on ne doit donc pas être surpris de retrouver chez

1. VIII, IX.
2. Quoniam proposui vobis hodie quid dicant... philosophi *mundi hujus* quorum Deus sapientiam tanquam veram stultitiam reprobavit (*Sermo CCXL*).
3. *De beata vita*, I, 1. — *Contra Julian. Pelag.*, IV, 14, 72.
4. *Sermo CXLI*, *Sermo LXVIII*, 3 et *Sermo CCXLI*, 1.
5. *De Civ. Dei*, XXII, 22. *Ibid.*, II, 7.
6. *Contra Jul. Pelag.*, V, 15. *De Civ. Dei*, VIII, 7.

plusieurs d'entre eux différentes vérités proclamées par le christianisme, et c'est ainsi, pour ne citer que ce seul exemple, qu'on les voit parler du fils unique de Dieu : « Nam inveniuntur et ista in libris philosophorum : et quia unigenitum Filium habet Deus, per quem sunt omnia. *Illud potuerunt videre quod est, sed viderunt de longe* [1]. »

Cependant, si ces philosophes croyaient à la richesse du monde intelligible et à la pauvreté du monde sensible, si, jusqu'à un certain point, ils poursuivaient les mêmes fins que les chrétiens, ils n'enseignaient cependant pas la vraie religion [2] ; ils voulaient conduire l'humanité au bonheur [3], mais ils avaient le grand tort de chercher le bonheur dans cette vie même [4] ; nous ne les devons donc consulter ni sur la résurrection [5] ni sur les choses futures. Ils n'ont pas su éviter l'écueil qui se trouve au seuil de la philosophie : la vaine gloire [6]. Leur sagesse n'est qu'orgueil [7] et vanité, non pas que tout ce qu'ils disent soit faux, mais ils ajoutent la même foi à l'erreur et, quand ils se trouvent dire des vérités, ils sont étrangers à la grâce du Christ qui est la vérité même [8]. De là vient qu'ils n'ont pas trouvé Dieu [9] et qu'ils sont tombés dans les mauvais démons [10].

1. *In Joann. Ev. Tr.*, II, 4. — *De Civ. Dei.* XIX, 4. — Id. : Commendatur enim fortasse Trinitas, et quod verum est, summi philosophi gentium, quantum in eorum litteris indagatur, sine Spiritu Sancto philosophati sunt, quamvis de Patre et Filio non tacuerint. *Quaest. in Hept.* II, 25.

2. *De vera relig.*, I, v, 8.

3. *De Civ. Dei*, XVIII, 41.

4. *Ibid.*, XIX, 4.

5. *De Trin.*, IV, 16 et 17. Id. : Nam de Animi immortalitate multi etiam philosophi gentium multa disputaverunt et immortalem esse animum humanum pluribus et multiplicibus libris conscriptum memoriae reliquerunt : cum ventum fuerit ad resurrectionem carnis, non titubant, sed apertissime contradicunt et contradictio eorum talis est, ut dicant fieri non posse ut caro ista terrena possit in cœlum ascendere. (*Enarr. in Psalm. LXXXVIII.*)

6. Vehementissime formidandus, cautissimeque vitandus. — Superbum studium inanissimae gloriae. — *De beata vita*, I, 1, 3.

7. *In Joann. Ev. Tr.*, II, I. — Id. *De morib. Eccl.*, I, 2. — Id. : Superbia, invidia, curiositas. (*De vera relig.*, I, 4.)

9. *Epist. Cl.*, II, LXXXII.

8. *Conf.*, V, 3.

10. *De Civ. Dei*, XI, 9.

Comme ils ignoraient le vrai Dieu, ils ne possédaient pas la vraie piété; leurs pensées n'étaient souvent, malgré toute leur sagesse, que de grandes divagations [1]. Ainsi s'expliquent toutes ces divergences si profondes qui séparent les différentes écoles de philosophie [2]; les maîtres ne s'accordent pas entre eux, les disciples combattent leurs maîtres et la confusion est si grande que l'on pourrait donner le nom de Babylone à la ville qui serait habitée par les philosophes [3].

Quelle conduite le chrétien doit-il donc tenir vis-à-vis de la philosophie et comment, de leur côté, les philosophes doivent-ils se comporter à l'égard du christianisme? Pour ces derniers, la réponse est facile; ils deviendront chrétiens et en le devenant ils ne changeront pas leur manière d'être (habitus), mais leurs faux dogmes [4]. Quant aux chrétiens, il est inutile pour eux de s'enquérir des thèses des anciens philosophes, puisqu'on n'en peut déjà plus tirer aucun argument contre la foi chrétienne [5]. Cependant, nous l'avons vu, il peut se faire que quelque philosophe ait parlé comme le Christ; dans ce cas les chrétiens n'ont qu'à le féliciter, non à le suivre [6]. « Philosophi autem qui vocantur, si qua forte vera et fidei nostrae accommodata dixerunt, maxime Platonici, *non solum formidanda non sunt, sed ab iis etiam tanquam injustis possessoribus in usum nostrum vindicanda.* Sicut enim Ægyptii non solum idola habebant et onera gravia, quae populus Israel detestaretur et fugeret, sed etiam vasa atque ornamenta de auro et argento, et vestem quae ille populus exiens de Ægypto, sibi potius tanquam ad usum meliorem clanculo vindicavit; non auctoritate propria, sed praecepto Dei, ipsi Ægyptiis nescienter commodantibus ea quibus non bene utebantur : sic doctrinae omnes gentilium

1. Philosophorum cogitata magna magnorum deliramenta doctorum. (*Sermo CCXLVII*).
2. *Contra Acad.*, III, 19.
3. *De Civ. Dei,* XVIII, 41.
4. *De Civ. Dei*, XIX, 19.
5. *Epist.,* II, 118.
6. Gratulamur illi, non sequimur. (*Enarr. in Psalm. CXL*, 2.)

non solum simulata et superstitiosa figmenta gravesque sarcinas supervacanei laboris habent, quae unusquisque nostrum duce Christo de societate gentilium exiens, debet abominari atque devitare ; sed etiam liberales disciplinas usui veritatis aptiores, et quaedam suorum praecepta utilissima continent, deque ipso uno Deo colendo nonnulla vera inveniuntur apud eos; quod eorum tanquam aurum et argentum, quod non ipsi instituerunt, sed de quibusdam quasi metallis divinae providentiae, quae ubique infusa est, eruerunt, et quo perverse atque injuriose ad obsequia daemonum abutuntur, cum ab eorum misera societate sese animo separat, *debet ab eis auferre christianismus ad usum justum praedicandi Evangelii* [1]. »

Si nous comparons les textes que plus haut nous avons dû citer sans ordre chronologique pour la clarté de l'exposition, si nous nous rappelons un passage bien significatif d'un des derniers ouvrages de saint Augustin dans lequel l'auteur regrette d'avoir loué comme vertueux des philosophes qui manquaient de la vraie piété [2], nous nous convaincrons que la bienveillance que saint Augustin avait eue au début pour la philosophie et les philosophes s'était peu à peu effacée, et qu'à la fin de sa vie il avait pris à leur égard une position plutôt hostile. Ce changement d'attitude s'explique par deux raisons : la première, c'est que saint Augustin est de plus en plus un chrétien pratique et qu'il se désintéresse à la fin des spéculations métaphysiques ; la seconde, c'est qu'il a pris aux philosophes tout ce qui peut lui être utile, et qu'il ne lui est plus nécessaire de s'adresser à eux.

Dès lors se pose cette question : quels sont, parmi les philosophes, ceux que saint Augustin a cités dans ses nombreux ouvrages. Cette recherche peut être féconde, en tout cas elle ne sera pas inutile, car elle nous permettra de tirer

1. *De doct. christ.*, III, XL.
2. *Retract.*, I, 3.

sinon des conclusions certaines, du moins des renseignements précieux sur la culture philosophique de saint Augustin ; nous aurons ainsi des indications sur les doctrines qui ont pu contribuer à son développement ; il ne nous restera plus ensuite qu'à contrôler et à vérifier ces indications.

Nous ne parlerons pas de Thalès, d'Anaximandre, d'Anaximène et d'Anaxagore : ils n'ont été que très rarement et accidentellement cités. Il n'en est plus de même de Pythagore dont le nom revient une vingtaine de fois et dont saint Augustin parle, il faut bien le reconnaître, avec une certaine sympathie ; dans plusieurs de ses écrits il ne lui ménage pas les éloges, et il va même jusqu'à prétendre que personne ne fut plus illustre que Pythagore dans la vertu contemplative [1]. Il est vrai que plus tard, dans ses *Rétractations* [2], son langage est bien différent : il se repent d'avoir loué Pythagore « au point que le lecteur pourrait croire qu'il n'y a dans les ouvrages de ce dernier aucune erreur, alors qu'il y en a plusieurs et même de capitales » ; mais ce désaveu tardif dans un écrit qui, d'ailleurs, s'attaque à la philosophie tout entière, ne doit pas nous faire illusion. La doctrine pythagoricienne pouvait jusqu'à un certain point répondre aux aspirations que nous avons signalées dans le chapitre précédent. Aussi avait-elle eu comme une renaissance et le regain de faveur dont elle jouissait avait été assez vif pour que toute cette période de la philosophie, aussi bien du temps des néo-platoniciens que de saint Augustin, se trouvât plus ou moins pénétrée de pythagorisme [3]. Rien d'étonnant dès lors de rencontrer dans saint Augustin une certaine bienveillance pour les doctrines pythagoriciennes et de trouver des traces, assez faibles il est vrai, de leur influence sur sa propre pensée.

1. *De Consensu Ev.*, I, 7, 12.
2. *Retract.*, 1, 3, 3.
3. Cf. Zeller, *Die Phil. der Griechen*, 2e éd., IV, 469. C'est ainsi que nous voyons Plotin citer plusieurs fois Pythagore et les Pythagoriciens, Porphyre écrire une vie de Pythagore, Jamblique le cite également. D'ailleurs, il s'agissait ici non pas de Pythagore, mais des pseudo ou néo-pythagoriciens. Cette remarque s'applique aussi à saint Augustin.

Démocrite n'est guère en faveur auprès de saint Augustin, et cela se comprend, il n'y avait aucune parenté entre ces deux esprits. Mais il n'en est plus de même de Socrate dont le nom revient souvent avec éloge et dont saint Augustin semble avoir connu assez exactement la doctrine. La grande réforme que le maître de Platon avait opérée en philosophie et dont Cicéron avait signalé toute l'importance, ne lui a pas échappé ; il a bien vu que, rompant avec la tradition, Socrate avait abandonné les spéculations hardies et aventureuses sur le monde pour ne se préoccuper que de l'homme, qu'il avait abandonné la physique pour la morale ; il lui rend justice et le loue d'avoir ainsi mis en lumière le rôle important de la partie active de la sagesse et de l'avoir fait avec un grand charme et l'urbanité la plus policée [1]. Il approuve aussi cette doctrine de Socrate que, lorsque nous apprenons, notre esprit n'acquiert rien de nouveau et qu'il ne fait que se souvenir de connaissances depuis longtemps oubliées [2].

On pourrait croire qu'Aristote exerça sur saint Augustin une profonde influence ; il n'en fut rien et il est bon de remarquer que le Stagyrite n'est cité qu'un très petit nombre de fois [3] ; il est surtout intéressant de constater que saint Augustin, tout en lui reconnaissant un très grand talent [4], ne semble pas avoir eu des indications, même vagues, sur son système ; ce qu'il en dit pourrait se résumer en ces quelques mots : Aristote fut inférieur à Platon. — Les disciples mêmes d'Aristote n'étant loués que lorsqu'ils semblent être d'accord avec Platon, il nous est, dès à présent, permis de conclure que l'influence d'Aristote sur saint Augustin fut à peu près nulle, en tout cas qu'elle demeura toujours subordonnée à celle du platonisme. Nous montrerons plus loin pourquoi il ne pouvait en être autrement.

Enfin, les Stoïciens et les Épicuriens assez souvent cités [5]

1. *De Civ. Dei*, VIII, 3 : Acutissima urbanitas.
2. *Epist.*, 7, 2.
3. Trois fois.
4. *De Civ. Dei*, VIII, 12.
5. Vingt-trois fois. — vingt-deux fois.

n'ont cependant pas trouvé grâce à ses yeux ; il est vrai que, de son temps, ces écoles n'avaient pas d'adhérents très éminents : ces sectes se sont tues, dit-il, et leurs cendres ne sont déjà plus chaudes [1]. Mais ce n'est pas là la seule raison : le fond même de leurs doctrines lui déplaisait. Ils avaient, dans la connaissance, fait aux sens la part beaucoup trop belle [2] et, pour la conduite de la vie, ils n'avaient pas tenu compte de la théologie [3].

D'après cette énumération des philosophes cités par saint Augustin et la rapide indication que nous avons faite de ce qu'il pense de leurs doctrines, il nous est permis de conclure que ni les uns ni les autres n'ont pu avoir un rapport bien intime avec sa culture philosophique. Restent Platon et les néo-platoniciens cités, le premier, cinquante-deux fois, les derniers, une quarantaine de fois et quelquefois avec une assez grande bienveillance. Il n'y a là rien qui doive nous surprendre : la philosophie de Platon s'accordait sur bien des points avec le christianisme et nous avons montré qu'une conciliation n'était pas impossible entre les deux doctrines. Le renom dont Platon jouissait était encore grand du temps de saint Augustin : c'était à lui surtout que les païens recouraient pour défendre leurs idées ou pour prétendre que les chrétiens n'avaient fondé leur doctrine que sur des emprunts faits à l'hellénisme. C'était de lui surtout que, de leur côté, les chrétiens se réclamaient quand, pour engager les païens à se convertir, ils leur montraient leur propre doctrine déjà contenue en germe chez leurs plus grands philosophes. Enfin, c'était un système qui, plus que tout autre, devait plaire à un esprit passionné pour la vérité et la beauté comme l'était saint Augustin. Ainsi s'explique l'admiration qu'en bien des passages il témoigne pour le platonisme. Dans la *Cité de*

1. *Epist.*, 118, 41 et 118, 12.
2. *Epist.*, 118, 28.
3. *Sermo CL*, 8, 348. Voir dans Pascal (*Entretien avec M. de Sacy sur Épictète et Montaigne*) l'opposition du stoïcisme et du christianisme, ainsi que l'indication des rapports qu'on peut établir entre eux.

Dieu il s'exprime de la manière suivante : « Inter omnes discipulos Socratis, nonquidem immerito excellentissima gloria caruit, qui omnino ceteros obscuraret, Plato... ingenio mirabili longe suos condiscipulos anteibat [1]. » Il en avait parlé de même tout au début de sa carrière philosophique : « Plato vir sapientissimus et eruditissimus temporum suorum, qui et ita locutus est, ut quaecumque diceret magna fierent, et ea locutus est ut, quomodocumque diceret parva non fierent... adjiciens lepori subtilitatique Socraticae quam in moralibus habuit naturalium divinarumque rerum peritiam [2]. » Nous le voyons même rappeler parfois que Labeo mettait Platon au nombre des demi-dieux [3] et il va jusqu'à déclarer qu'en réalité il fut le dieu des philosophes.

D'ailleurs saint Augustin lui-même, au début, reconnaissait volontiers que la doctrine de Platon n'était pas sans rapports avec le christianisme [4], que le philosophe athénien avait eu raison de faire résider la fin du bien, la cause des choses et le fondement du raisonnement dans la sagesse divine, au lieu de les placer dans la nature du corps ou de l'âme, comme le faisaient les Épicuriens et les Stoïciens. Il accordait que pour la formation du monde, le Timée ne contredit pas le Livre de la Genèse [5] et il déclare même que, jusqu'à un certain point, l'on a pu dans Platon retrouver la doctrine de la résurrection [6].

Ces rapprochements que l'on peut faire entre Platon et les livres sacrés, avaient, nous l'avons indiqué plus haut, amené saint Augustin à l'idée déjà ancienne que le philosophe athé-

1. *De Civ. Dei,* VIII. 4. — *De cons. Evan.*, I, 7-12.
2. *Contra Acad.*, III, 17.
3. *De Civ. Dei,* II, XIV, 2 ; cfr. VIII, 13.
4. *De vera relig.*, 3. Mirantur autem quidam nobis in Christi gratia sociati, cum audiunt vel legunt Platonem de Deo ista sensisse quae multum congruere veritati nostrae religionis agnoscunt. (*De Civ. Dei,* VIII, 11.)
5. *De Civ. Dei,* VIII, 11.
6. Nonnulli nostri, propter quoddam praeclarissimum loquendi genus, et propter nonnulla quae veraciter sensit, amantes Platonem, dicunt eum aliquid simile nobis etiam de mortuorum resurrectione sensisse (*De civ. Dei,* XXII, 28). — Cf. Eusèbe : *De praepar. Evang.*, XI, 33.

nien, dans le cours de ces voyages, avait eu connaissance des doctrines judaïques. Cette opinion qu'il avait soutenue au début, il l'abandonna par la suite, lorsqu'il se fut convaincu [1] que Jérémie avait vécu après Platon. Mais ces rapprochements n'en subsistaient pas moins ; il fallait les expliquer et le seul mode d'explication possible, était d'admettre que l'étude de l'homme et la beauté des créatures peuvent conduire le philosophe à la connaissance du Créateur. Ce fut le parti que prit saint Augustin [2].

Cependant, malgré toute la sympathie qu'il éprouvait pour Platon, saint Augustin n'a pas été non plus sans le critiquer et quelquefois assez vivement. C'est ainsi qu'il lui reproche d'avoir une éloquence plus suave que forte, d'avoir enseigné des doctrines admirables sans cependant arriver à convaincre le lecteur [3]. Ailleurs, il déclare que les éloges qu'on a décernés au philosophe athénien, lorsqu'on l'a traité de dieu ou de demi-dieu, étaient exagérés et qu'on ne saurait le comparer à aucun ange, ni à aucun martyr du Christ, ni même à aucun chrétien, bien que pourtant il faille le préférer non seulement aux héros, mais aux dieux mêmes du paganisme [4].

Mais, en somme, nous pouvons dire que Platon n'a pas eu sur saint Augustin une influence aussi considérable qu'on pourrait le supposer d'après les ressemblances internes des deux systèmes. Disons même que cette influence fut presque nulle ou en tout cas très faible et qu'il ne pouvait en être autrement puisqu'à ce moment l'on ne connaissait pas, en Occident, les ouvrages de Platon : nous nous réservons de le prouver plus loin. — Cependant, il y avait, si nous osons nous exprimer ainsi, une parenté latente entre ces deux grands esprits et c'est ce qui explique sur l'esprit de saint

1. *De Civ. Dei*, VIII, 11
2. Pulchritudo creaturarum confessio est Creatoris. — Ab hominis cognitione ad cognitionem Dei quomodo pervenerunt philosophi..... (*Sermo CCXL.*)
3. *De vera relig.*, 2, 3.
4. *De Civ. Dei*, II, 14.

Augustin l'action assez grande sinon de Platon lui-même, du moins de son école. Platon avait laissé des successeurs; le néo-platonisme, qui avait été la suprême floraison et la synthèse dernière de la philosophie antique, restait seul debout. Il avait des adhérents nombreux du temps de saint Augustin, et son influence directe devait être beaucoup plus considérable que celle que Platon lui-même avait exercée. Pour s'en convaincre, il suffit de lire saint Augustin.

Ce fut par des traductions latines que saint Augustin apprit à connaître les Platoniciens (et par ce terme il faut entendre surtout Plotin et Porphyre); il nous le dit lui-même dans les *Confessions* :

« Et primo, volens ostendere mihi quam resistas superbis, humilibus autem des gratiam, et quanta misericordia tua demonstrata sit hominibus via humilitatis quod verbum tuum caro factum est et habitavit inter homines, *procurasti mihi per quemdam hominem inanissimo typho turgidum quosdam Platonicorum libros ex graeca lingua in latinam versos;* et ibi legi, nonquidem his verbis, sed hoc idem omnino multis et multiplicibus suaderi rationibus « quod in principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum! hoc erat in principio apud Deum; omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil; quod factum est in eo, vita est, et vita erat lux hominum et lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt ». Et « quia hominis anima quamvis testimonium perhibeat de lumine, non est tamen ipsa lumen; sed Verbum Dei, Deus, est lumen verum quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. Et quia in hoc mundo erat, et mundus per ipsam factus est et mundus eum non cognovit ». Quia vero in sua propria venit, et sui eum non receperunt; quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri, credentibus in nomine ejus, non ibi legi. Item ibi legi « quia Deus Verbum, non ex carne, non ex sanguine, non ex voluntate viri, neque ex voluntate carnis, sed ex Deo natus est » ; sed quia « Verbum caro factum est et habitavit in nobis » non ibi legi,

« Indagavi quippe in illis literis varie dictum, et multis modis, « quod sit Filius in forma Patris, non rapinam arbitratus esse aequalis Deo quia naturaliter idipsum est ». Sed « quia semetipsum exanimavit formam servi accipiens... quod enim ante omnia tempora et supra omnia tempora incommutabiliter manet unigenitus Filius tuus coaeternus tibi, et quia de plenitudine ejus accipiunt animae ut beatae sint, et quia participatione manentis in se sapientiae renovantur ut sapientes sint », est ibi. Quod autem secundum tempus pro impiis mortuus est, et Filio tuo unico non pepercisti, sed pro omnibus tradidisti eum », non est ibi [1]. »

De même il dit encore [2] : « Perrexi ergo ad Simplicianum, patrem in accipienda gratia tua tunc episcopi Ambrosii et quem vere ut patrem diligebat. Narravi et circuitus erroris mei. *Ubi autem commemoravi legisse me quosdam libros Platonicorum quos Victorinus, quondam rhetor urbis Romae, quem christianum defunctum esse audieram, in latinam linguam transtulisset,* gratulatus est mihi, quod non in aliorum philosophorum scripta incidissem, plena fallaciarum et deceptionum secundum elementa hujus mundi : in istis autem, omnibus modis insinuari Deum et ejus Verbum...»

Ce fut donc par les traductions de Victorinus [3] que saint Augustin connut les ouvrages des Platoniciens.

Quels sont les philosophes qn'il désigne par ce terme et quels sont, de leurs écrits, ceux dont il put avoir connaissance ? Au livre VIII de la *Cité de Dieu* (c. 12), saint Augustin nous renseigne à cet égard : « Vainement, dit-il, après la mort de Platon, Speusippe, son neveu, et Xénocrate, son disciple, le remplacèrent à l'Académie et eurent eux-mêmes des successeurs qui prirent le nom d'Académiciens : *tout cela n'a pas empêché les meilleurs philosophes de notre temps qui ont*

1. *Conf.*, VII, 9.
2. *Conf.* VIII, 2.
3. Remarquons que ce que saint Augustin a cru trouver ou ne pas trouver dans ces traductions de Victorinus n'est que le prologue du IV[e] évangile et quelques passages de Paul (*Philip.*, II, 6, mal traduit en latin, et *Rom.*, VIII, 32).

voulu suivre Platon, de se faire appeler non pas Péripatéticiens ni Académiciens, mais Platoniciens. Les plus célèbres entre les Grecs sont Plotin, Porphyre et Jamblique. Joignez à ces Platoniciens illustres l'Africain Apulée, également versé dans les deux langues, la grecque et la latine. »

Ce témoignage n'est pas isolé ; dans d'autres parties du même ouvrage, nous trouvons des citations de Plotin et de Porphyre d'après lesquelles il est aisé de voir que la doctrine de ces deux philosophes est la même que celle que saint Augustin nous dit avoir lue dans les écrits platoniciens qu'il a eus entre les mains. C'est ainsi que, pour les relations de l'âme avec le Verbe, il reconnaît l'accord de Plotin avec l'Évangile de saint Jean : « *Nous n'avons sur cette question (la béatitude) aucun sujet de contestation avec les illustres philosophes de l'école platonicienne.* Ils ont vu, ils ont écrit de mille manières dans leurs ouvrages que le principe de notre félicité est aussi celui de la félicité des esprits célestes, savoir cette lumière intelligible, qui est Dieu pour ces esprits, qui est autre chose qu'eux, qui les illumine, les fait briller de ses raisons, et, par cette communication d'elle-même, les rend heureux et parfaits. *Plotin, commentant Platon, dit nettement, et à plusieurs reprises, que cette âme même dont ces philosophes font l'âme du monde, n'a pas un autre principe de félicité que la nôtre,* et ce principe est une lumière supérieure à l'âme, par qui elle a été créée, qui l'illumine et la fait briller de la splendeur de l'intelligible [1]. Pour faire comprendre ces choses de l'ordre spirituel, il emprunte une comparaison aux corps célestes. Dieu est le soleil, et l'âme est la lune : car c'est du soleil, suivant eux, que la lune tire sa clarté. *Ce grand Platonicien* pense donc que l'âme raisonnable ou plutôt l'âme intellectuelle (car sous ce nom il comprend aussi les âmes des bienheureux immortels dont il n'hésite pas à reconnaître l'existence et qu'il place dans le ciel), cette âme, dis-je, n'a au-dessus de soi que Dieu, créateur du monde

1. *Plotin Enn.*, II, 9, 2. Cf. Bouillet, *Ennéades de Plotin*, I, 262 ; II, 286.

et de l'âme elle-même, qui est pour elle comme pour nous le principe de la béatitude et la lumière de la vérité. Or cette doctrine est parfaitement d'accord avec l'Évangile où il est dit : « Il y eut un homme envoyé de Dieu qui s'appelait Jean. Il vint comme témoin pour rendre témoignage à la lumière afin que tous crussent par lui. Il n'était pas la lumière, mais il vint pour rendre témoignage à celui qui était la lumière. Celui-là était la vraie lumière qui illumine tout homme venant en ce monde. » Cette distinction montre assez que l'âme raisonnable et intellectuelle, telle qu'elle était dans saint Jean, ne peut pas être à soi-même sa lumière et qu'elle ne brille qu'en participant à la lumière véritable. C'est ce que reconnaît le même saint Jean quand il ajoute en rendant témoignage à la lumière : « Nous avons tout reçu de sa plénitude [1]. »

De même dans la Ve Ennéade (liv. Ier), nous trouvons une doctrine analogue à celle que saint Augustin attribue aux Platoniciens : « Invoquons d'abord Dieu même, non en prononçant des paroles, mais en élevant notre âme jusqu'à lui, par la prière... Il est nécessaire que tout être qui est mû, ait un but vers lequel il soit mû. Nous devons donc admettre que ce qui n'a pas de but vers lequel il soit mû, reste immobile, et que ce qui naît de ce principe, doit en naître sans que ce principe cesse d'être tourné vers lui-même. Éloignons de notre esprit toute idée d'une génération opérée dans le temps. Il s'agit ici de choses éternelles. C'est seulement pour établir entre elles un rapport d'ordre et de causalité que nous parlons ici de génération. Ce qui est engendré par l'un doit être engendré par lui sans qu'il soit mû ; s'il était mû, ce qui serait engendré par lui tiendrait le troisième rang au lieu d'occuper le deuxième (serait l'Ame au lieu d'être l'Intelligence)... Ce qui est éternellement parfait engendre éternellement, et ce qu'il engendre est éternel, mais inférieur au principe générateur. Que faut-il donc penser de Celui qui est souveraine-

1. *De Civ. Dei,* X, 3.

ment parfait? N'engendre-t-il pas? Tout au contraire, il engendre ce qu'il y a de plus grand après lui. Or, ce qu'il y a de plus parfait après lui, c'est le principe qui tient le second rang, l'Intelligence. L'Intelligence contemple l'Un et n'a besoin que de lui, mais l'Un n'a pas besoin de l'Intelligence. Ce qui est engendré par le principe supérieur à l'Intelligence est nécessairement l'Intelligence : celle-ci est ce qu'il y a de meilleur après l'Un, puisqu'elle est supérieure à tous les autres êtres. L'Ame est, en effet, le verbe et l'acte de l'Intelligence, comme l'Intelligence est le verbe de l'Un. Mais l'Ame est un verbe obscur : étant l'image de l'Intelligence, elle doit contempler l'Intelligence comme celle-ci doit, pour exister, contempler l'Un. Si l'Intelligence contemple l'Un, ce n'est pas qu'elle s'en trouve séparée, c'est seulement parce qu'elle est après lui. Il n'y a nul intervalle entre l'Un et l'Intelligence, non plus qu'entre l'Intelligence et l'Ame. Tout être engendré désire s'unir au principe qui l'engendre, et il l'aime, surtout quand Celui qui engendre et Celui qui est engendré sont seuls. Or, quand Celui qui engendre est souverainement parfait, Celui qui est engendré doit lui être si étroitement uni qu'il n'en soit séparé que sous ce rapport qu'il en est distinct[1]. »

Et ce n'est pas seulement Plotin qui est cité par saint Augustin, c'est aussi Porphyre : « Tu reconnais hautement le Père ainsi que son fils que tu appelles l'Intelligence du Père... Mais le chemin du salut, mais le verbe immuable fait chair, qui seul peut nous élever à ces objets de notre foi où notre intelligence n'atteint qu'à peine, voilà ce que vous ne voulez pas reconnaître. » (*Cité de Dieu*, X, 29.)

Nous avons montré que saint Augustin avait connu Plotin et Porphyre. Les livres de Plotin dont nous retrouvons des citations dans ses ouvrages sont les suivants :

Ennéade I, liv. VI : Du beau.
— III, liv. II : De la Providence ; — liv. IV : Du démon qui est propre à chacun de nous.

1. Cf. Bouillet, *op. cit.*, II, 561; III, 661,

Ennéade IV, liv. III : Questions sur l'âme.
— V, liv. I : Des trois hypostases principales ; — liv. VI : Le principe supérieur à l'Être ne pense pas. Quel est le premier principe pensant? Quel est le second?

D'autre part, les rapprochements que nous pouvons faire entre saint Augustin et Plotin nous prouvent que le philosophe chrétien avait aussi lu les livres suivants :

Ennéade I, liv. II : Des vertus.
— II, liv. I : Du ciel; — liv. III : De l'influence des astres.
— III, liv. V : De l'amour; — liv. VII : De l'éternité et du temps.
— IV, liv. II : Comment l'âme tient le milieu entre l'essence indivisible et l'essence divisible; — liv. VII : De l'immortalité de l'âme.
— VI, liv. IV et V : L'être un et identique est partout présent tout entier ; — liv. VI : Des nombres.

Enfin l'on peut encore signaler dans saint Augustin des doctrines analogues à celles qui sont contenues dans les livres suivants des *Ennéades*.

Ennéade I, liv. I : Qu'est-ce que l'animal, qu'est-ce que l'homme? — liv. VIII. De la nature et de l'origine des maux.
— II, liv. IX : Contre les Gnostiques.
— III, liv. III : De la Providence ; — liv. VI : De l'impossibilité des choses incorporelles ; — liv. VIII : De la nature de la contemplation et de l'Un ; — liv. IX : Considérations diverses sur l'âme, l'intelligence et le bien.
— IV, liv. IV : Questions sur l'âme ; — liv. VI : Des sens et de la mémoire.
— VI, liv. IX : Du Bien et de l'Un.

Pour Porphyre le nombre des citations est moins considérable. Nous en trouvons cependant qui se rapportent au « Retour de l'âme à Dieu », à la philosophie des oracles et la « Lettre à Anebon » (*De civ. Dei*, X, XI, XII); enfin saint Augustin rapporte textuellement un passage des Principes de la Théorie des intelligibles [1].

Quant à Jamblique, nous ne croyons pas que saint Augustin l'ait connu : il ne l'a pas cité une seule fois.

Mais saint Augustin ne se borne pas à la connaissance des Platoniciens : il éprouve pour eux une admiration quelquefois très vive :

« *Osque illud Platonis quod in philosophia purgatissimum et lucidissimum, dimotis nubibus erroris, emicuit maxime in Plotino, qui platonicus philosophus ita ejus similis judicatus est, ut simul eos vixisse, tantum autem interesse temporis ut in hoc ille revixisse putandus sit.* » (*Cont. Acad.*. III, 18.)

« *Plotini schola Romae floruit habuitque condiscipulos multos acutissimos et solertissimos viros.* Sed aliqui eorum magicarum artium curiositate depravati sunt; aliqui Dominum J.-C. ipsius veritatis atque sapientiae incommutabilis (quam conabantur attingere) cognoscentes gestare personam; in ejus militiam transierunt. (Epist. CXVIII.)

« Si hanc vitam viri illi nobiscum agere potuissent, viderent profecto cujus auctoritate facilius consuleretur hominibus, et, paucis mutatis verbis et sententiis, christiani fierent, sicut plerique recentiorum nostrorumque temporum Platonici fuerunt. (*De ver. relig.*, 12.)

« *Nos philosophes de prédilection* (*les Platoniciens*) *ont parfaitement distingué ce que l'esprit conçoit de ce qu'atteignent les sens, ne retranchant rien à ceux-ci de leur domaine légitime, n'y ajoutant rien, et déclarant nettement que cette lumière de nos intelligences qui nous fait comprendre toutes choses, c'est Dieu même qui a tout créé.* » (*Cité de Dieu*, VIII, 7.)

1. Cf. Bouillet, que nous avons complété (*op. cit.*, II, 545-555-561).

« *Ces philosophes (platoniciens) si justement supérieurs aux autres en gloire et en renommée, ont compris que nul corps n'est Dieu, et c'est pourquoi ils ont cherché Dieu au-dessus de tous les corps.* Ils ont également compris que tout ce qui est muable n'est pas le Dieu suprême, et c'est pourquoi *ils ont cherché le Dieu suprême au-dessus de toute âme et de tout esprit sujet au changement.* Ils ont compris enfin qu'en tout être muable, la forme qui le fait ce qu'il est, quels que soient sa nature et ses modes, ne peut venir que de celui qui est en vérité, parce qu'il est immuablement. Si donc vous considérez tour à tour le corps du monde tout entier avec ses figures, ses qualités, ses mouvements réguliers et ses éléments, qui embrassent dans leur harmonie le ciel, la terre, et tous les êtres corporels, puis l'âme en général, tant celle qui maintient les parties du corps et le nourrit, comme dans les astres, que celle qui donne en outre le sentiment, comme dans les animaux, et celle qui ajoute au sentiment la pensée, comme dans les hommes, et celle enfin qui n'a pas besoin de la faculté nutritive et se borne à maintenir, sentir et penser, comme dans les anges, rien de tout cela, corps ou âme, ne peut tenir l'Être que de celui qui est. (*Cité de Dieu,* VIII, 6.)

Voyant que les corps et l'âme ont des formes plus ou moins belles et excellentes, et que, s'ils n'avaient point de forme, ils n'auraient point d'être, *ils ont compris qu'il y a un être où se trouve la forme première et immuable,* laquelle, à ce titre, n'est comparable avec aucun autre; par suite, que là est le principe des choses, qui n'est fait par rien, et par qui tout a été fait. Et c'est ainsi que ce qui est connu de Dieu, Dieu lui-même l'a manifesté à ces philosophes, depuis que les profondeurs invisibles de son essence, sa vertu créatrice et sa divinité éternelle sont devenues visibles par ses ouvrages. (*Cité de Dieu,* VIII, 7.)

« Si Platon a défini le sage celui qui imite le vrai Dieu, le connaît, l'aime et trouve la béatitude dans sa participation avec lui, à quoi bon discuter contre les philosophes? Il est clair qu'il n'en est aucun qui soit plus près de nous que Platon...

Que la théologie civile et fabuleuse le cède aux philosophes platoniciens qui ont reconnu le vrai Dieu comme auteur de la nature, comme source de la vérité, comme dispensateur de la béatitude!... Ainsi tous les philosophes, quels qu'ils soient, qui ont eu ces sentiments touchant le Dieu suprême et véritable et qui ont reconnu en lui l'auteur de toutes les choses créées, la lumière de toutes les connaissances et la fin de toutes les actions, c'est-à-dire le principe de la nature, la vérité de la doctrine et la félicité de la vie, *ces philosophes qu'on appellera platoniciens ou d'un autre nom, nous les préférons à tous les autres, et nous confessons qu'ils ont approché le plus près de notre croyance.* » (*Cité de Dieu,* VIII, 5, 9.)

« *J'admire en vérité comment de si savants hommes,* qui comptent pour rien les choses corporelles et sensibles au prix des choses incorporelles et intelligibles, nous viennent [comme le dit Apulée] parler de contact corporel [entre les Dieux et les hommes] quand il s'agit de la béatitude. *Que signifie alors cette parole de Plotin :* « Fuyons, fuyons vers « notre chère patrie ; là est le Père et tout le reste avec lui. « Mais quelle flotte ou quel autre moyen nous y conduira ? Le « vrai moyen, c'est de devenir semblable à Dieu. » Si donc on s'approche d'autant plus de Dieu qu'on lui devient plus semblable, ce n'est qu'en cessant de lui ressembler qu'on s'éloigne de lui. Or l'âme de l'homme ressemble d'autant moins à cet être éternel, qu'elle a plus de goût pour les choses temporelles et passagères. » (*Cité de Dieu,* X, 17.)

Si saint Augustin n'avait fait que louer les néo-platoniciens, on pourrait croire qu'il acceptait toutes leurs doctrines et voir en lui un de leurs véritables successeurs. Mais il n'en est pas ainsi ; il les critique fort souvent et avec une grande sévérité.

« Au milieu des vanités et des folies du paganisme, ce qu'il y a de plus supportable, c'est la doctrine des philosophes qui ont méprisé les superstitions vulgaires, tandis que la foule se précipitait aux pieds des idoles et, tout en leur attribuant mille indignités, les appelait dieux immortels et leur offrait un culte et des sacrifices. C'est avec ces esprits d'élite qui, sans

proclamer hautement leur pensée, l'ont du moins murmurée à demi-voix dans leurs écoles, c'est avec de tels hommes qu'il peut convenir de discuter cette question : faut-il adorer en vue de la vie future un seul Dieu, auteur de toutes les créatures spirituelles et corporelles, ou bien cette multitude de dieux qui n'ont été reconnus par les plus excellents et les plus illustres de ces philosophes qu'à titre de divinités secondaires créées par le Dieu suprême et placées de sa propre main dans les régions supérieures de l'Univers? » (*Cité de Dieu*, VI, 1.)

« Il ne faut donc pas, lorsque nous péchons, accuser la chair en elle-même et faire retomber ce reproche sur le Créateur, puisque la chair est bonne en son genre ; ce qui n'est pas bon, c'est d'abandonner le Créateur pour vivre selon le bien créé, soit qu'on veuille vivre selon la chair ou selon l'âme ou selon l'homme tout entier, qui est composé des deux ensemble. Celui qui glorifie l'âme comme le souverain bien, et qui condamne la chair comme un mal, aime l'un et fuit l'autre charnellement, parce que sa haine aussi bien que son amour ne sont pas fondés sur la vérité, mais sur une fausse imagination. Les Platoniciens, je l'avoue, ne tombent pas dans les extravagances des Manichéens et ne détestent pas avec eux les corps terrestres comme une nature mauvaise, puisqu'ils font venir tous les éléments dont ce monde visible est composé et toutes leurs qualités de Dieu comme créateur. *Mais ils croient que le corps mortel fait de telles impressions sur l'âme qu'il engendre en elle la crainte, le désir, la joie, la tristesse, quatre perturbations, ou, si l'on veut se rapprocher du grec, quatre passions qui sont la source de la corruption des mœurs. Or, si cela est, d'où vient qu'Énée, dans Virgile, entendant dire à son père que les âmes retourneront dans les corps après les avoir quittés, est surpris et s'écrie :* « *O mon père, faut-il croire que les âmes, après être montées au ciel, quittent ces sublimes régions pour revenir dans des corps grossiers ? Infortunés ! D'où leur vient ce funeste amour de la lumière ?* » (*Énéide*, VI, 719-721.)

« Je demande à mon tour si, dans cette pureté tant vantée où s'élevèrent ces âmes, le funeste amour de la lumière peut leur venir de ces organes terrestres et de ces membres moribonds? Le poète n'assure-t-il pas qu'elles ont été délivrées de toute contagion charnelle alors qu'elles veulent retourner dans les corps? Il résulte de là que cette révolution éternelle des âmes, fût-elle aussi vraie qu'elle est fausse, *on ne pourrait pas dire que tous les désirs déréglés leur viennent du corps, puisque, selon les Platoniciens et leur illustre interprète, le funeste amour de la lumière ne vient pas du corps, mais de l'âme qui en est saisie au moment même où elle est libre de tout corps et purifiée de toutes les souillures de la chair.* Aussi conviennent-ils que ce n'est pas seulement le corps qui excite dans l'âme des craintes, des désirs, des joies et des tristesses, mais qu'elle peut être agitée par elle-même de tous ces mouvements.

« Ce qui importe, c'est de savoir quelle est la volonté de l'homme. Si elle est déréglée, ses mouvements seront déréglés, et, si elle est droite, ils seront innocents et louables. Car c'est la volonté qui est en tous ces mouvements, ou plutôt tous ces mouvements ne sont que des volontés. En effet, qu'est ce que le désir et la joie, sinon une volonté qui consent à ce qui nous plaît? et qu'est-ce que la crainte et la tristesse sinon une volonté qui se détourne de ce qui nous déplaît? Or, quand nous consentons à ce qui nous plaît en le souhaitant, ce mouvement s'appelle désir, et, quand c'est en jouissant, il s'appelle joie. De même, quand nous nous détournons de l'objet qui nous déplaît avant qu'il nous arrive, cette volonté s'appelle crainte; et, après qu'il est arrivé, tristesse. En un mot, la volonté de l'homme, selon les différents objets qui l'attirent ou qui la blessent, qu'elle désire ou qu'elle fuit, se change et se transforme en ces différentes affections. C'est pourquoi il faut que l'homme qui ne vit pas selon l'homme, mais selon Dieu, aime le bien, et alors il haïra nécessairement le mal. » (*Cité de Dieu,* XIV, 5, 6.)

De même saint Augustin combat la thèse de l'immor-

talité du monde qui avait été soutenue par les néo-platoniciens.

« *Les philosophes platoniciens soutiennent que les corps terrestres ne peuvent être éternels, bien qu'ils ne balancent pas à déclarer que toute la terre, qui est un membre de leur Dieu, non du Dieu souverain mais pourtant d'un grand Dieu, c'est-à-dire du monde, est éternelle.* Puis donc que le Dieu souverain leur a fait un autre Dieu, savoir le monde supérieur à tous les autres dieux créés, et puisqu'ils croient que ce Dieu est un être animé doué d'une âme raisonnable et intellectuelle, qui a pour membres les quatre éléments dont ils veulent que la liaison soit éternelle et indissoluble, de crainte qu'un si grand Dieu ne vienne à périr, pourquoi la terre, qui est le nombril dans le corps de ce grand animal, serait-elle éternelle, et les corps des autres animaux terrestres ne le seraient-ils pas, si Dieu le veut? Il faut, disent-ils, que la terre soit rendue à la terre, et, comme c'est de là que les corps des animaux terrestres ont été tirés, ils doivent y retourner et mourir. Mais, si quelqu'un disait la même chose du feu, soutenant qu'il faut lui rendre tous les corps qui en ont été tirés pour en former les êtres célestes, que deviendrait l'immortalité promise par le Dieu souverain à tous ces Dieux? Dira-t-on que cette dissolution ne se fait pas pour eux, parce que Dieu, dont la volonté, comme le dit Platon, surmonte tout obstacle, ne le veut pas? Qui empêche donc que Dieu ne le veuille pas non plus pour les corps terrestres, puisqu'il peut faire que ce qui a commencé existe sans fin, que ce qui est formé de parties demeure indissoluble, que ce qui est tiré des éléments n'y retourne pas? Pourquoi ne ferait-il pas que les corps terrestres fussent impérissables? *Est-ce que Dieu n'est puissant qu'autant que le veulent les Platoniciens, au lieu de l'être autant que le croient les Chrétiens? Vous verrez que les philosophes ont connu le pouvoir et les desseins de Dieu et que les prophètes n'ont pu les connaître, c'est-à-dire que les hommes inspirés de l'esprit de Dieu ont ignoré sa volonté, et*

que ceux-là l'ont découverte qui ne se sont appuyés que sur d'humaines conjectures.

« *Ils devaient au moins prendre garde de ne pas tomber dans cette contradiction manifeste, de soutenir d'un côté que l'âme ne saurait être heureuse si elle ne fuit toute sorte de corps, et de dire de l'autre que les âmes des dieux sont bienheureuses, quoique éternellement unies à des corps, celle même de Jupiter qui pour eux est le monde étant liée à tous les éléments qui composent cette sphère immense de la terre aux cieux.* Platon veut que cette âme s'étende, selon des lois musicales, depuis le centre de la terre jusqu'aux extrémités du ciel, et que le monde soit un grand et heureux animal dont l'âme parfaitement sage ne doit jamais être séparée de son corps, sans toutefois que cette masse, composée de tant d'éléments divers, puisse la retarder ni l'appesantir. Voilà les libertés que les philosophes laissent prendre à leur imagination, et en même temps ils ne veulent pas croire que des corps terrestres puissent devenir immortels par la puissance de la volonté de Dieu et que les âmes y puissent vivre éternellement bienheureuses sans en être appesanties, comme font cependant les dieux dans des corps et Jupiter même, le roi des dieux, dans la masse de tous ces éléments? S'il faut qu'une âme, pour être heureuse, fuie toute sorte de corps, que leurs dieux abandonnent donc les globes célestes; que Jupiter quitte le ciel et la terre, ou, s'il ne peut s'en séparer, qu'il soit réputé misérable. *Mais nos philosophes reculent devant cette alternative : ils n'osent point dire que leurs dieux quittent leur corps, de peur de paraître adorer des divinités mortelles et ils ne veulent pas les priver de la félicité, de crainte d'avouer que des dieux sont misérables.* » (*Cité de Dieu*, XI, 17.)

« Quant à ceux qui, tout en avouant que le monde est l'ouvrage de Dieu, ne veulent pas lui reconnaître un commencement de durée, mais un simple commencement de création, ce qui se terminerait à dire d'une façon presque inintelligible, que le monde a toujours été fait, ils semblent,

à la vérité, mettre par là Dieu à couvert d'une témérité fortuite et empêcher qu'on ne croie qu'il ne lui soit venu tout d'un coup quelque chose à l'esprit qu'il n'avait pas auparavant, c'est-à-dire une volonté muable de créer le monde, à lui qui est incapable de tout changement; mais je ne vois pas comment cette opinion peut subsister à d'autres égards. » (*Cité de Dieu*, XI, 4.)

Plus précis dans ses critiques comme dans ses éloges, saint Augustin vise plus particulièrement Porphyre :

« Dieu, comme le père de toutes choses (dit Porphyre), n'a besoin de rien ; et nous attirons ses grâces sur nous lorsque nous l'honorons par la justice, par la chasteté et par les autres vertus, et que notre vie est une continuelle prière par l'imitation de ses perfections et la recherche de sa vérité. Cette recherche nous purifie et l'imitation nous rapproche de lui. » (*Cité de Dieu*, XIX, 23.)

« *Votre maître, Porphyre, dans ses livres que j'ai souvent cités : « Du retour de l'âme », prescrit fortement à l'âme humaine de fuir toute espèce de corps pour être heureuse en Dieu.* » (*Cité de Dieu*, X, 29.)

« *Tu reconnais hautement le Père ainsi que son fils que tu appelles l'Intelligence du Père, et enfin un troisième principe qui tient le milieu entre les deux autres, et où il semble reconnaître le Saint-Esprit. Voilà, pour dire comme vous, les trois dieux. Si peu exact que soit ce langage, vous apercevez pourtant comme à l'ombre d'un voile le but où il faut aspirer; mais le chemin du salut, mais le Verbe immuable fait chair, qui seul peut nous élever jusqu'à ces objets de notre foi où notre intelligence n'atteint qu'à peine : voilà ce que vous ne voulez pas reconnaître.*[1] » (*Cité de Dieu,* X, 29.)

1. Qu'entend Porphyre par ses principes? Dans la bouche d'un philosophe platonicien, nous savons ce que cela signifie : il veut désigner Dieu le Père d'abord, puis Dieu le Fils qu'il appelle la pensée ou l'intelligence du Père : *quant au Saint-Esprit, il n'en dit rien, ou ce qu'il en dit n'est pas clair :* car je n'entends pas quel est cet autre principe qui tient le milieu, suivant lui, entre les deux autres. Est-il du sentiment de Plotin qui, traitant des trois hypostases principales, donne à l'âme le troisième rang? Mais alors il ne dirait

Ainsi saint Augustin loue et critique les néo-platoniciens. Il ne faut donc pas le considérer comme leur disciple fidèle ni prétendre qu'il n'a fait aucun emprunt à leurs doctrines. Mais ce qu'il importe surtout de remarquer, c'est qu'il les connaissait bien. Il va même jusqu'à distinguer les points sur lesquels Porphyre avait modifié les théories de son maître, pour montrer qu'il ne saurait être question de reproduire purement et simplement leurs idées :

« Porphyre dit que Dieu a mis l'âme dans le monde pour que, voyant les maux dont la matière est le principe, elle retournât au Père et fût affranchie à jamais d'une semblable contagion. Encore qu'il y ait quelque chose à reprendre dans cette opinion (car l'âme a été mise dans le corps pour faire le bien, et elle ne connaîtrait point le mal, si elle ne le faisait pas), Porphyre a néanmoins amendé sur un point considérable la doctrine des autres Platoniciens, quand il a reconnu que l'âme, purifiée de tout mal et réunie au Père, serait éternellement à l'abri des maux d'ici-bas : *D'où il*

pas que la troisième hypostase tient le milieu entre les deux autres, c'est-à-dire entre le Père et le Fils. En effet, Plotin place l'âme au-dessous de la seconde hypostase, qui est la pensée du Père, tandis que Porphyre, en faisant de l'âme une substance mitoyenne, ne la place pas au-dessous des deux autres, mais entre les deux. Porphyre, sans doute, a parlé comme il a pu, ou comme il a voulu ; car nous disons, nous, que le Saint-Esprit n'est pas seulement l'esprit du Père ou l'esprit du Fils, mais l'esprit du Père et du Fils. Aussi bien, les deux philosophes sont libres dans leurs expressions et, en parlant des plus hautes matières, ils ne craignent pas d'offenser les oreilles pieuses. Mais nous, nous sommes obligés de soumettre nos paroles à une règle précise de crainte que la licence dans les mots n'engendre l'impiété dans les choses. Lors donc que nous parlons de Dieu, nous n'affirmons pas deux ou trois principes, pas plus que nous n'avons le droit d'affirmer deux ou trois dieux ; et, toutefois, en affirmant tour à tour le Père, le Fils, le Saint-Esprit, nous disons de chacun qu'il est Dieu. Car nous ne tombons pas dans l'hérésie des Sabelliens qui soutiennent que le Père est identique au Fils, et que le Saint-Esprit est identique au Père et au Fils ; nous disons, nous, que le Père est le Père du Fils, que le Fils est le Fils du Père et que le Saint-Esprit est l'esprit du Père et du Fils sans être ni le Père ni le Fils. Il est donc vrai de dire que le Principe seul purifie l'homme, et non les Principes, comme l'ont soutenu les Platoniciens. *Mais Porphyre, soumis à ces puissances envieuses dont il rougissait sans oser les combattre ouvertement, n'a pas voulu reconnaître que le Seigneur est le Principe qui nous purifie par son incarnation.* (*Cité de Dieu*, X, 23, 24.)

faut conclure que cette doctrine de quelques Platoniciens sur la révolution nécessaire qui emporte les âmes hors du monde et qui les y ramène est une erreur. » (*Cité de Dieu*, X, 30.)

« *Si l'on croit qu'après Platon il n'y a rien à changer en philosophie, d'où vient que sa doctrine a été modifiée par Porphyre en plusieurs points qui ne sont pas de peu de conséquence?* Par exemple, Platon a écrit, cela est certain, que les âmes des hommes reviennent après la mort sur la terre et jusque dans les corps des bêtes. *Cette opinion a été adoptée par Plotin le maître de Porphyre. Eh bien! Porphyre l'a condamnée et non sans raison.* Il a cru avec Platon que les âmes retournent dans de nouveaux corps, mais dans des corps humains, de peur sans doute qu'il n'arrivât à une mère devenue mule de servir de monture à son enfant. Porphyre oublie par malheur que, dans son système, une mère devenue jeune fille est exposée à rendre son fils incestueux. Combien n'est-il pas plus honnête de croire ce qu'ont enseigné les Saints Anges, les prophètes inspirés du Saint-Esprit et les apôtres envoyés par toute la terre : que les âmes, au lieu de retourner tant de fois dans des corps différents, ne reviennent qu'une seule fois et dans leur propre corps? » (*Cité de Dieu,* X, 30.)

L'étude que nous venons de faire n'a pas été inutile et les résultats auxquels elle nous conduit méritent d'être signalés. La première conclusion à en tirer, c'est que saint Augustin avait de l'ensemble de la philosophie ancienne une connaissance générale, mais indirecte et incomplète :

Générale, cela ressort de l'analyse précédente ; la plupart des écoles sont représentées dans la revue que nous avons faite des philosophes cités par saint Augustin.

Indirecte, saint Augustin ignorait la langue grecque ; il devait recourir à des traductions ou même, et c'était le plus souvent le cas, s'en rapporter à ce que des auteurs latins (en particulier Cicéron) avaient dit à ce sujet.

Incomplète, car, si l'on retrouve dans ses écrits le nom de

presque tous les anciens philosophes de la Grèce, il n'en demeure pas moins qu'il n'a pas su assigner aux diverses écoles la place qui revenait à chacune en particulier. C'est ainsi, pour nous borner à ce seul exemple, qu'il ne semble pas avoir apprécié Aristote à sa juste valeur. En somme, parmi les philosophes, ceux qu'il connaît le mieux, c'est Platon et les néo-platoniciens.

M. Vacherot, dans *l'École d'Alexandrie,* tout en accordant que saint Augustin ne pouvait connaître la philosophie de Platon et des Alexandrins que par des traductions et des analyses latines, conclut que « sa doctrine est néanmoins essentiellement platonicienne ; que les idées, la démonstration, la méthode, l'esprit de Platon se montrent partout dans ses nombreux traités sur Dieu, sur l'âme humaine, sur le monde ; enfin qu'il est beaucoup plus difficile d'y distinguer la trace du néo-platonisme ».

Saint Augustin, il est vrai, témoigne (nous croyons avoir suffisamment insisté) pour Platon une admiration enthousiaste ; mais, que l'on parcoure les passages où se trouve cité le nom du philosophe athénien, on sera surpris de voir quel lointain rapport ils ont avec les doctrines fondamentales du docteur chrétien. N'est-ce pas là une indication sérieuse, et en serait-il de même si l'influence de Platon avait été aussi considérable qu'on l'a prétendu ?

Sans doute, il y a des traces de platonisme dans saint Augustin mais nous croyons bien ne pas nous tromper en disant que ces traces proviennent du néo-platonisme. En effet, nous l'avons vu, saint Augustin avait eu une profonde connaissance des doctrines néo-platoniciennes grâce aux traductions de Victorinus et, certes, il n'en est pas de même pour Platon.

Mais, quelque grande que soit la part d'originalité que contient le système de Plotin, il n'en demeure pas moins que c'était avant tout une synthèse de toute la philosophie antérieure. Aristote et le stoïcisme y avaient leur place, mais l'élément de beaucoup le plus considérable était platonicien. Le platonisme que l'on retrouve dans les écrits de saint

Augustin ne provient que de cette source. Et ce qui nous confirme dans cette opinion, c'est que saint Augustin ne fait aucune différence essentielle entre Platon et Aristote, ce qui nous montre clairement qu'il n'avait une connaissance exacte ni de l'un ni de l'autre. Surtout nous remarquons qu'il ne sépare guère Platon de ses disciples assez indépendants, les Alexandrins, que d'ailleurs il désigne constamment (nous l'avons vu) par le terme de Platoniciens. Le Platonisme de saint Augustin serait donc essentiellement du néo-platonisme ou tout au moins viendrait du néo-platonisme.

On pourrait nous objecter que l'on ne comprendrait pas alors pourquoi on ne retrouve pas chez lui les doctrines propres aux néo-platoniciens, car dit M. Vacherot [1], il est d'une bonne critique de n'attribuer à une influence néo-platonicienne aucune doctrine qui ne soit pas exclusivement néo-platonicienne. M. Vacherot aurait raison s'il s'agissait d'étudier l'originalité du système néo-platonicien, mais il n'a pas le droit d'appliquer ce principe en dehors du néo-platonisme lui-même. Nous le répétons encore : saint Augustin ne croyait pas que les néo-platoniciens se distinguassent beaucoup de Platon. Plotin pour lui était un autre Platon. N'est-ce pas parce qu'il connaissait Platon, nous ne disons pas exclusivement, mais surtout d'après les traductions néo-platoniciennes de Victorinus? Sinon, qu'on nous montre comment il avait pu connaître l'œuvre même de Platon, car enfin cette question a une importance toute particulière dans le cas présent [2].

1. Vacherot, *op. cit.*

2. Le seul passage sur lequel on s'appuie pour prétendre que saint Augustin eut une connaissance des ouvrages de Platon lui-même est le suivant : « Sed in philosophiae gremium celeriter advolarem, fateor, uxoris honorisque illecebra detinebar; ut cum haec essem consecutus, tum demum me, quod paucis felicissimis licuit, totis velis omnibusque remis in illum sinum raperem ibique conquiescerem. Lectis autem Platonis paucissimis libris, cujus te esse studiosissimum accepi, collataque cum eis, quantum potui, etiam illorum auctoritate qui divina mysteria tradiderunt, sic exarsi ut omnes illas vellem anchoras rumpere, nisi me nonnullorum hominum existimatio commoveret. » (*De beata vita,* 4.) Mais comment fonder un jugement définitif sur un texte pareil? La leçon n'est rien moins que certaine : cinq des manuscrits portent au lieu de lectis autem Platonis, lectis autem Plotini.

Or saint Augustin n'a pu lire Platon dans l'original : il ignorait le grec. Il ne semble pas qu'il en ait lu quelque traduction sauf pour le Timée [1], mais nous n'avons nulle part trouvé quelque trace d'une traduction de Platon à cette époque. Il ne connaissait le philosophe athénien que par l'intermédiaire d'écrivains tels que Cicéron, mais on nous accordera que cela ne suffisait pas à lui donner une idée bien exacte des doctrines des Platoniciens [2].

De ce qu'on retrouve en lui des traces de platonisme en faut-il conclure que saint Augustin était un platonicien? Évidemment non, car, même dans ce cas, les doctrines dont il s'agit étaient pour la plupart communes à Platon et aux néo-platoniciens, et les ressemblances que l'on signale avec Platon se retrouvent pour Plotin. Que reste-t-il donc du Platonisme de saint Augustin? Peu de choses si l'on recherche ce qui, en lui, a été exclusivement inspiré par Platon et son école proprement dite ; des ressemblances assez grandes, une impulsion assez considérable si l'on considère ce que ses théories offrent de commun avec le platonisme et le néo-platonisme ; mais dans ce cas nous croyons que le principe de M. Vacherot ne saurait s'appliquer et que ce n'est pas à Platon, mais bien aux néo-platoniciens qu'il faut faire honneur de ces rapprochements.

Cependant nous n'avons pas répondu à l'objection que l'on aurait pu nous faire : nous avons essayé de montrer que s'il y avait eu une influence philosophique sur l'esprit de saint Augustin, il fallait la rapporter au néo-platonisme, non à

1. On se préoccupait fort peu à cette époque d'étudier et de conserver les écrits des anciens philosophes, c'est ainsi que Marinus nous cite ce fait que Proclus lui-même avait coutume de dire que, s'il le pouvait, il ne laisserait subsister que le Timée et les Oracles : εἰώθει δὲ πολλάκις καὶ τοῦτο λέγειν, ὅτι κύριος εἰ ἦν, μόνα ἂν τὰ λόγια καὶ τὸν Τίμαιον, τὰ δὲ ἄλλα ἠφάνιζον ἐκ τῶν νῦν ἀνθρώπων διὰ τὸ καὶ βλάπτεσθαι ἐνίους τῶν εἰκῆ καὶ ἀβασανίστως ἐντυγχανόντων αὐτοῖς (*Vie de Proclus*, 38). Le Timée d'ailleurs était en grande faveur à ce moment, et nous savons de source certaine que saint Augustin le connaissait.

2. Quelque éloge que Cicéron donne à Platon et à Aristote, il les a cependant mis beaucoup moins à contribution que les Stoïciens, les Épicuriens et les Académiciens. Ritter, *Philos. ancienne*, IV, 90.

Platon ; nous n'avons pas recherché s'il était vrai que les doctrines les plus chères aux néo-platoniciens, et proprement néo-platoniciennes, n'avaient pas été en grande faveur auprès de saint Augustin. L'objection est, croyons-nous, plus spécieuse que solide : pour qu'elle conservât toute sa valeur, il faudrait d'abord que l'influence philosophique que nous attribuons au néo-platonisme et que d'autres rapportent au platonisme eut été très profonde et que, d'autre part, une influence que tout le monde pût reconnaître comme proprement néo-platonicienne eût été absolument nulle. — Or, en est-il ainsi ? — On sait bien que non. Pour le premier point, nous remarquons qu'il y a souvent accord entre Plotin et Platon, d'une part, et saint Augustin, de l'autre ; mais il ne faudrait pas attribuer à ce fait une importance exagérée ; d'autre part, trop souvent on n'a parlé que philosophie là où il fallait faire appel à la théologie. Il ne faudrait pas oublier que saint Augustin ne devrait pas être envisagé indépendamment du christianisme de son époque et que bon nombre de rapprochements que l'on a faits entre le platonisme et l'augustinisme pourraient être attribués au christianisme tout entier [1], non à saint Augustin en particulier.

D'ailleurs, bon nombre de ces rapports que l'on établit entre Platon et Augustin pourraient tout aussi bien (nous le disions plus haut) l'être entre l'évêque d'Hippone et Plotin, ce qui affaiblit singulièrement la thèse de l'inspiration platonicienne de saint Augustin.

Enfin, pour le second point, tout le monde doit admettre que des idées foncièrement néo-platoniciennes se retrouvent, dans saint Augustin. M. Vacherot lui-même en reconnaît quelques-unes : « On rencontre pourtant, çà et là, des expressions qui sentent plus l'École d'Alexandrie que Platon. Ainsi saint Augustin, sans se perdre dans la mystique théorie du Dieu ineffable et incompréhensible, élève la nature divine

1. On avait conscience de ces rapports entre Platon et le christianisme; nous l'avons déjà vu; voici encore un texte bien décisif : οὐκ ἀλλότριά ἐστι τὰ Πλάτωνος δόγματα τοῦ Χριστοῦ. *Justin Martyr*. Ed. Paris, p. 51.

fort au-dessus de toute expression et même de toute pensée humaine. Son traité de la Trinité contient une démonstration qui, depuis longtemps, était fort en usage dans les écoles, mais qui remonte évidemment à Plotin. Dieu est le principe de tout bien, le Bien par excellence. Tout aspire au bien; tout n'aspire pas à la vie ou à l'intelligence; donc le Bien est le seul principe universel, enveloppant et donnant la vie, l'être, l'intelligence. » (St Aug., *De Trin.*, VIII, 4.) Lorsqu'il ajoute : « Ce bien suprême n'est pas loin de nous; c'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être, » cette doctrine, parfaitement conforme d'ailleurs à la théologie des Ennéades, ne paraît être qu'une inspiration des livres saints. Mais saint Augustin semble s'inspirer seulement des Alexandrins quand il emprunte les images les plus fortes pour exprimer l'union intime de l'âme avec Dieu, quand il affirme que Dieu est d'autant mieux connu qu'on a moins conscience de le connaître, surtout quand il montre que Dieu étant l'absolue unité, l'âme ne peut l'atteindre que par l'amour : la théologie orthodoxe ne va point jusque-là. Enfin, tout en reconnaissant comme essentiellement chrétienne la doctrine qui nie l'existence indépendante du principe du mal, on peut croire que le fond métaphysique de la polémique de saint Augustin contre le Manichéisme est emprunté au moins indirectement au néo-platonisme. Il définit le mal, comme Plotin et tous les Alexandrins, une simple défaillance du bien, et démontre avec eux que le bien faisant tout l'être des choses, le mal comme mal ne peut exister véritablement. M. Vacherot ajoute, il est vrai, que « ces analogies sont assez rares » et que « la théologie de saint Augustin est trop chrétienne pour se perdre dans le panthéisme mystique des Alexandrins ». Nous n'avons pas à aborder maintenant cette question. Ce que nous voulions démontrer, c'est que, s'il y a eu sur la culture philosophique de saint Augustin une inspiration hellénique, cette inspiration ne pouvait venir que du néo-platonisme. C'est là un résultat que nous considérons comme acquis par l'étude que nous venons de faire.

Dans les pages suivantes, nous devrons rechercher si cette influence a été réelle et, dans ce cas, si elle a eu l'importance que certains critiques attribuaient à celle du platonisme. Mais, comme nous n'avons pas le dessein de passer en revue l'œuvre tout entière de saint Augustin, et qu'une telle analyse malgré son intérêt, serait beaucoup trop longue, nous étudierons jusqu'à quel point il y a eu accord entre Plotin et saint Augustin sur la question du mal et sur toute la théodicée.

CHAPITRE II

Dieu et ses attributs d'après le néo-platonisme et d'après saint Augustin.

Ce qui résulte de l'étude précédente, c'est que, si l'on doit admettre dans saint Augustin une inspiration philosophique d'origine hellénique, cette inspiration ne peut avoir sa source que dans le néo-platonisme. Cette conclusion, que nous avons fondée sur les arguments les plus solides, nous semble ne plus pouvoir être contestée.

Ne ressort-il pas encore autre chose de cette étude et ne sommes-nous pas autorisé à en tirer aussi cette conclusion que la culture philosophique de saint Augustin a subi l'influence du néo-platonisme et que cette influence fut assez importante? Le nombre considérable de citations de Plotin et de Porphyre que nous trouvons dans saint Augustin, la connaissance profonde qu'il avait des œuvres de ces deux philosophes, les ressemblances qu'il signalait entre leurs théories et la doctrine chrétienne, les éloges qu'il leur accorde à eux en particulier, aux Platoniciens (lisez aux néo-platoniciens) en général, tout semble devoir nous confirmer dans cette opinion.

Cette conclusion, fondée d'ailleurs sur d'assez bonnes raisons, est cependant prématurée; elle n'est et ne saurait être jusqu'à présent autre chose qu'une hypothèse. Pour qu'il

n'en soit plus ainsi, pour que cette hypothèse se change en certitude, il faut ne plus procéder comme nous l'avons fait d'une manière générale et ésotérique, si nous pouvons ainsi nous exprimer ; il faut aborder une question déterminée, spéciale, la théodicée par exemple, sans rien négliger de ce que l'on a écrit à ce propos, mais en nous référant surtout aux auteurs eux-mêmes. Cette comparaison de la doctrine de saint Augustin avec celle de Plotin peut seule mettre en lumière les analogies qui existent entre les deux systèmes et nous permettre de nous faire une opinion un peu exacte sur cette question si controversée. Comme l'idée de Dieu domine toute la philosophie de saint Augustin, il est naturel que nous la choisissions de préférence à toute autre idée de moindre importance.

Nous ne nous arrêterons pas sur l'existence de Dieu ; aussi bien cette question semblerait oiseuse à saint Augustin, convaincu comme il l'est qu'il y a un Être Suprême et que tous les hommes ont la même conviction. Aussi est-il rare de trouver à ce sujet, dans ses écrits, une argumentation sinon complète, du moins systématique. Il n'ignore aucune des preuves dont on faisait usage dans les écoles de philosophie. Remarquons pourtant qu'il accorde une certaine importance à celles qui se fondent sur le consentement universel, ainsi que sur l'ordre qui règne dans la nature : « Haec est enim vis verae divinitatis, ut creaturae rationali jam ratione utenti, non omnino ac penitus possit abscondi. Exceptis enim paucis in quibus natura nimium depravata est, universum genus humanum Deum mundi hujus fatetur auctorem [1]. »

« Ex operibus corporis agnosco viventem ; ex operibus creaturae non potes agnoscere creatorem [2] !... Interroga mundum, ornamentum cœli, fulgorem dispositionemque siderum, solem diei sufficientem, lunam noctis solatium,.... et vide si non sensu suo tanquam tibi respondent, Deus nos fecit. Haec

1. *Tractat. in Johannem.* — Comparer Plotin : *Enn.,* 6, 5, 1.
2. *Enarr. in Psalm.,* 73, 25.

et philosophi nobiles quaesierunt et ex arte artificem cognoverunt [1]. »

Disons encore que saint Augustin allègue le témoignage des hommes qui ont vécu avec le fils de Dieu ou qui ont écrit sa vie (*De lib. arb.*, II, 5) et hâtons-nous d'ajouter que pour lui la question ne se pose même pas [2] : tout le monde croit naturellement à l'existence d'un être suprême, et c'est une pure folie (aperta insania) que de nier Dieu. (*De Civ. Dei*, V, 9.) Aussi les philosophes, même les plus sacrilèges, ceux dont les doctrines étaient les plus détestables, n'ont-ils pas osé penser qu'il n'y a pas de Dieu, ou, s'ils l'ont pensé, ils n'ont jamais osé l'écrire. (*Enarr. in Psalm.*, 13 — et *Sermo* CCLXI.)

L'existence de Dieu prouvée, ou tout au moins admise, il reste à déterminer quelle est sa nature. Mais comment arriver à un tel résultat? Nous avons naturellement l'idée de Dieu, il n'en résulte pas que nous en ayons une pleine connaissance. L'homme est une créature trop faible (qui tandem nos sumus homunculi. *De civ. Dei*, XII, 18); son entendement est trop borné pour saisir l'esprit suprême qui l'a fait ce qu'il est; Dieu se dérobe à nos recherches. Il ne peut être compris par la pensée humaine et le langage de l'homme ne saurait en rendre compte, car aucun mot ne peut répondre à son ineffable majesté [3]. C'est là une des idées que saint Augustin développe avec le plus de complaisance et de bonheur :

« De Deo loquimur, quid mirum si non comprehendis? Si enim comprehendis, non est Deus [4]. » — Et ailleurs : « Deum quidem summum omnium creatorem, quem nos verum Deum dicimus, sic a Platone praedicari asseverat, quod ipse sit solus

1. *Sermo* CXLI-2. Cfr. : Hesterno die vobis insinuavimus, sapientes gentium quos philosophos dicunt, ipsos qui in eis excellentissimi fuerunt, scrutatos fuisse naturam et de operibus artificem cognovisse. (*Sermo* CCXLI. 1.) Cf. *Sermo* CLXXXXVII 1, et, pass.

2. Comp., VII, 16 : « faciliusque dubitarem vivere me, quam non esse veritatem. » VI. 5.

3. *Contra Adimantum manich.*

4. *Sermo*, 117, 5.

qui non possit penuria sermonis humani quavis oratione vel modice comprehendi; vix autem sapientibus viris, cum se vigore animi, quantum licuit, a corpore removerint intellectum hujus Dei, et id quod interdum velut in altissimis tenebris rapidissimo coruscamine lumen candidum intermicare. Si ergo supra omnia vere summus Deus intelligibili et ineffabili quadam praesentia, etsi tanquam rapidissimo coruscamine lumen candidum intermicans, adest tamen sapientium mentibus [1]. » Ainsi Dieu est en dehors de notre connaissance et il est ineffable; et encore ne devrait-on pas s'exprimer ainsi, puisque ce serait lui attribuer quelque qualité [2] et qu'il vaut mieux faire l'aveu de notre ignorance que de nous déclarer témérairement en possession de la science [3].

Mais l'homme est-il condamné à vivre absolument privé de toute connaissance et doit-il se résoudre à passer son existence au milieu des ténèbres? Non, car il n'est pas absolument impossible pour les créatures raisonnables d'arriver à quelque notion de la divinité [4]. Pour cela, le procédé le plus simple

1. *De civ. Dei,* IX, 16. — Id : Ille autem qui fecit cœlum et terram, nec cœlum est, nec terra; nec quid terrenum potest cogitari, nec quid cœleste, nec quid corporeum vel spirituale poteris cogitare ; non hoc est Deus... (Sermo IV, 4.) — Discat primo vix inveniri aliquid quod digne de Deo dici possit. (*Contra adv. leg. et proph.*, I. 40.) — Sic est ineffabilis. Haec enim de illo dicuntur de quo nihil ab homine vel homine satis digne et satis competenter dicitur. (*Ib.*, I. 41.) — *Collatio cum Maximino*, 9. — *De div. quaest.*, II, II, 3. — Verius cogitatur Deus (quam dicitur) et verius est quam cogitatur. (*De trin.*, VII, 4, 7.) — *Epist.*, IV, 242. — *Sermones,* 117, 7 et 341, 8. — Quantum autem sit dissimilis Deus non dixit, quia dici non potest. Intendat charitas vestra : Deus ineffabilis est. *Enarr. in Psalm.*, 85, 12 : Omnia possunt dici de Deo, et nihil digne dicitur de Deo. Nihil latius hac inopia. (*In Joan. Ev. Tr.*, XIII, 5.) — Ego vero, cum hoc de Deo dicitur, indignum aliquid dici arbitrarer, si aliquid dignum inveniretur quod de Deo diceretur. Cum vero verba omnia quibus humana colloquia conseruntur, illius sempiterna virtus et divinitas mirabiliter atque incunctanter excedet, quidquid de illo humaniter dicitur, quod etiam hominibus aspernabile videatur, ipsa humana admonetur infirmitas. (*De div. quaest.*, II, 2.) — Sancta scriptura verbis nostris loquens, etiam per haec verba demonstrat et nihil digne de Deo posse dici. Cur enim non etiam verba ista dicantur de illa majestate, de qua quidquid dictum fuerit, indigne dicitur, quia omnes opes linguarum omnium ineffabili sublimitate praecedit (*Contra Adim. Man.*, VII, 5). — Cfr. *De Genes. ad Litt.*, 5, 16, 34.

2. *De doctr. christ.*, 1, 6, 6. — *De Trin.*, V, 10, 11.

3. *Sermo* 117, 5. — *De ord.*, II, 16, 44 ; 18, 47.

4. *In Joann. Ev. Tract.*, 106, 4.

n'est pas de se demander ce que Dieu est, mais ce qu'il n'est pas :

« Nunc, si non potestis comprehendere quid sit Deus, vel hoc comprehendite quid non sit; multum profeceritis, si non aliud quam est, de Deo senseritis. Nondum potes pervenire ad quid sit, perveni ad id quid non sit. » — « Non enim parvae notitiae pars est, cum de profundo isto in illam summitatem respiramus, si antequam scire possimus quid sit Deus, possumus jam scire quid non sit [1]. »

Cette méthode, quoique toute négative, doit cependant nous conduire à la connaissance de Dieu. Toute détermination étant négation, il en résulte, comme plus tard pour Spinoza, que pour saint Augustin l'être suprême est absolument indéterminé, qu'on ne saurait lui accorder des qualités ou des attributs, en un mot, que Dieu est un être absolument simple :

« Quidquid enim secundum qualitates illic dici videtur, secundum substantiam vel essentiam est intelligendum. Absit enim ut spiritus secundum substantiam dicatur Deus et bonus secundum qualitatem : sed utrumque secundum substantiam [2]. »

L'on ne doit donc pas en Dieu, distinguer une substance et des accidents. Dieu est une essence pure et la simplicité de sa nature est absolue (in illius naturae simplicitate mirabili, non est aliud sapere, aliud esse; sed quod est sapere, hoc est et esse, sicut et in superioribus libris saepe jam diximus [3]).

1. *De Trin.*, VIII, 2. — Non est Deus corpus, non terra, non coelum. In Joann. Ev. XXIII. 9. — Id. Facilius dicimus quid non sit quam quid sit... Et quid est? Hoc solum potui dicere quid non sit. Quaeris quid sit? Quod oculus non vidit, quod auris non audivit, nec in cor hominis ascendit (*Enarr. in Psalm.*, 85, 12). — Quidquid simile corporis cogitanti occurrerit, abjice. Nondum potes dicere. Hoc est : Saltem dic, non est hoc. Quando enim dices, Hoc est Deus? Nec cum videbis : quia ineffabile est quod videbis... *Sermo* LIII, 12.

2. *De Trin.*, XV, 5. — Non ergo ille Dei Filius cogitatio Dei sed Verbum Dei dicitur. Cogitatio quippe nostra perveniens ad id quod scimus, atque inde formata verbum nostrum verum est. Et ideo verbum Dei sine cogitatione Dei debet intelligi, ut forma ipsa simplex intelligatur, non habens aliquid formabile quod esse etiam possit informe. (*De Trin.*, XV. 25.)

3. *De Trin.*, XV, 22 ; VIII, 1 ; VI, 4, 7, 10 ; VII, 1, 2, et XV, 13, 22 et 5, 8. Simplex et multiplex illa substantia. *Ibid.*, VI, 8. — Cfr. *In Joann. Ev. Tract.*, XXIII, 9 et 20, 4. — *Sermo*, 141, 8.

C'est une substance parfaitement simple [1], ou plutôt nous avons tort de dire une substance, c'est une essence qui ne saurait posséder aucune des qualités que la faiblesse de notre entendement lui attribue :

« Unde manifestum est Deum abusive substantiam vocari, ut nomine usitatiore intelligatur essentia, quod vere ac proprie dicitur ; ita ut fortasse solum Deum dici oporteat essentiam, Deus autem cui non est alia substantia ut sit, et alia potestas ut possit, sed consubstantiale illi est quidquid ejus est, et quidquid est, quia Deus est, non alio modo est, et alio modo potest [2]. »

Étant simple, Dieu est immuable, car la simplicité exclut tout changement : « nihil enim simplex mutabile est. » Cela résulte de la conception même de Dieu comme pure essence en dehors de tout accident :

« Aliae quae dicuntur essentiae sive substantiae, capiunt accidentia, quibus incipiat vel magna vel quantacumque mutatio : Deo autem aliquid ejusmodi accidere non potest ; et ideo sola est incommutabilis substantia vel essentia, qui Deus est, cui profecto ipsum esse, unde essentia nominata est, maxime ac verissime competit [3]. »

1. *De nat. et grat.*, 37. — Quidquid ibi intelligi potest, substantia est. (*De fide et Symb.*, 20.) — Quanquam et in ipsis hominibus solet discerni a sapientia scientia, in Deo autem nimirum non sunt haec duo, sed unum. (*De div. Quaest. ad Simpl.*, II, 23.) Cf. *De Trin.*, 6, 6 ; — 6, 8, 9 ; — 8, 1 ; — 8, 4, 6. — Deo autem hoc est esse quod est fortem esse aut justum esse aut sapientem esse et si quid de illa simplice multiplicitate vel multiplici simplicitate dixerit, quo substantia ejus significetur. (*De Trin.*, 6, 6.) — Deus vero multipliciter qui deus dicitur magnus, bonus, sapiens, beatus, verus et quidquid aliud non indigne dici videtur : sed eadem magnitudo ejus est, quae sapientia, non enim mole magnus est sed virtute : et eadem bonitas quae sapientia et magnitudo et eadem veritas quae illa omnia ; et non est ibi aliud beatum esse, et aliud magnum, aut sapientem aut verum aut bonum esse aut omnino ipsum esse. — Est igitur bonum solum simplex et ob hoc solum incommutabile, quod est Deus. Ab hoc bono creata sunt omnia bona, sed non simplicia et ob hoc mutabilia... Propter hoc itaque natura dicitur simplex, cui non sit aliquid habere quod vel possit amittere, vel aliud sit habere, aliud quod habet. (*De Civ. Dei*, XI. 10.) — On pourrait ici rapprocher saint Augustin et Spinoza : Voluntas Dei et potentia Deus ipse est. (*Conf.*, VII, 4.) La puissance de Dieu est l'essence même de Dieu. (*Eth. Pars*, I *Prop.* 34.)

2. *In Joan. Ev. Tr.*, 20, 4. — *De Trin.*, VII, 5, 10.

3. *De Trin.*, V, 4. — *De continentia*, 18. — Id : Itaque tanto minus se esse stabilem sentit, quanto minus hæret Deo qui summa est ; et ideo illum summe

Cette immutabilité est donc pleine et entière; elle ne comporte aucune exception : « Quam in tantum licet mutabilis haurio, in quantum in ea nihil mutabile video, nec locis et temporibus, sicut corpora; nec solis temporibus et quasi locis, sicut spirituum nostrorum cogitationes; nec solis temporibus, et nulla vel imagine locorum, sicut quaedam nostrarum mentium ratiocinationes. Omnino enim Dei essentia qua est, nihil mutabile habet, nec in aeternitate, nec in veritate, nec in voluntate; quia aeterna ibi est veritas, aeterna charitas; et vera ibi est charitas, vera aeternitas; et cara ibi est aeternitas, cara veritas. »

Saint Augustin revient fréquemment sur cette idée de l'immutabilité de Dieu, et il insiste d'autant plus qu'elle n'était pas partagée par ses anciens maîtres les Manichéens qui admettaient la corruptibilité de la nature divine [1]. Pour l'évêque d'Hippone, au contraire [2], la nature divine est abso-

esse, quia nulla mutabilitate proficit seu deficit. (*Epist.*, II, 118, 15, an. 410.) — *De Genesi ad litt.*, V. 34. — *De Doct. christ.*, I, 7. — Propter hanc incommutabilitatem et simplicitatem intellexerunt eum et omnia ista fecisse et ipsum a nullo fieri potuisse. — Cum igitur in eorum conspectu et corpus et animus magis minusque speciosa essent, si autem omni specie carere possent, omnino nulla essent, viderunt esse aliquid ubi prima esset et incommutabilis (species) et ideo nec comparabilis; atque ibi esse rerum principium rectissime crediderunt, quod factum non esset, et ex quo facta cuncta essent. (*De Civ. D.*, VIII, 6.) — Tu es, et Deus es Dominusque omnium quae creasti; et apud te rerum omnium instabilium stant causæ; et rerum omnium mutabilium immutabiles manent origines; et omnium irrationabilium et temporalium sempiterna vivunt rationes. (*Conf.*, I, VI.) — Cf. *De Trin.*, V. 2. — *Enarr. in Psalm.* 89, 3. — Sola illa natura immutabilis, incommutabilis, nec defectui, nec profectui obnoxia, nec cadit, ut minus sit; nec transcendit, ut plus sit; perfecta, sempiterna, omnimodo immutabilis sola illa natura. (*Sermo* LXXXII, 3.) — In ea (divinitate) nihil mutabile video... omnino enim Dei essentia, qua est, nihil mutabile habet, nec in aeternitate, nec in veritate, nec in voluntate. (*De Trin.*, IV. 2.) — Cf. : *De Civ. Dei*, VII. 30. XII. 14. — *De lib, arb.*, II.

1. *De natura boni cont. Manich.*, I, 2. — *Contra Julianum op. imp.*, III, 187. — Quod cum minime potueritis (sine dubio enim, quamdiu tales estis, nullo modo poteritis), illud saltem quod omni humanae menti est naturaliter insitum, si modo id perversae opinionis pravitate non turbetur, Dei naturam atque substantiam incommutabilem omnino, omnino incorruptibilem cogitate, vel credite, et Manicheai continuo non eritis, ut aliquando et catholici esse possitis. (*Contra Faustum*, XXIII, 9.)

2. *Contra Secundinum Manichaeum*, 19.

lument immuable et incorruptible [1], car elle n'est soumise à aucune nécessité [2].

De l'immutabilité de Dieu résultent son immortalité ou plutôt son éternité, son ubiquité et sa spiritualité.

1° Son éternité : « Immortalitatem autem Deus habere dicitur solus, quia est immutabilis solus. In omni enim mutabili natura nonnulla mors est ipsa mutatio quia facit aliquid in ea non esse quod erat [3]. »

Pour lui, il n'y a ni passé ni futur; le [4] temps n'existe pas, bien que ses créatures n'en puissent faire abstraction, car le temps implique le changement et en Dieu il ne saurait y avoir de changement.

« Nec vides ad tempus, nec moveris ad tempus, nec quiescis ad tempus [5]. » Et, c'est parce que Dieu est immuable,

1. Non potest violari. *Contra Fortunat.*, 3.
2. *De div. quaest.*, 33, 22.
3. *Contra Maximin*, II. 2. — Est enim et vere est, et eo ipso quod vere est, sine initio et sine termino est. (*Enarr. in Psalm.*, 134, 6.) — Solus aeternus est. (*Sermo* XXXIV, 3). — *Conf.*, XI, 13. — Et illud quod ait Apostolus, qui solus habet immortalitatem : cum et anima modo quodam immortalis esse dicatur et sit, non diceret, solus habet, nisi quia vera immortalitas, incommutabilitas est, quam nulla potest habere creatura; quoniam solius est creatoris. (*De Trin.*, 1, 2.) — Summum bonum quo superius non est, Deus est; ac per hoc incommutabile bonum est; ideo vere aeternum et immortale. (*De nat. boni contra Manichæos*, I.)
4. *Enarr. in Psalm.*, 101, 10. — *Sermo* CCLXI, 4. — Quoniam quod in illis futurum est, cum venerit fit statim praeteritum expectatur cum cupiditate, amittitur cum dolore. In Dei autem natura non erit aliquid quasi nondum sit; aut fuit quasi non sit; sed est tantum id quod est, et ipsa est aeternitas (*Enarr. in Psalm.*, IX, II). Cfr. *Enarr.*, *in Psalm.* 101, 12. — *Contra Faustum*, XVI, 28. — *De trin.*, IV, 2. — Quia genus humanum atque ipsa nostra mortalitas, nec quo initio coepta sit sciunt, nec quo fine claudatur; quandoquidem altitudinem Dei penetrare non possunt : quia cum ipse sit aeternus et sine initio, ab aliquo tamen initio exorsus est tempora, et hominem quem ante nunquam fecerat, fecit in tempore, non tamen novo et repentino, sed immutabili aeternoque consilio. (*De Civ. Dei*, XII, 14.) — Divinitas ejus omne tempus excedit, quia per illam universa facta sunt tempora. (*De pecc. orig.*, 32. — Deus igitur nec coepit esse, nec desinet : sed opera ejus quædam incipientia certo fine esse desistunt, sicut tempora et temporalia. (*Contra adv. leg. et proph.*, I, 3). — Praesens quaero, nihil stat : quod dixi jam non est; quod dicturus sum nondum est : quod feci jam non est, quod facturus sum nondum est... Praeteritum et futurum invenio in omni motu rerum : in veritate quae manet praeteritum et futurum non invenio, sed solum praesens et hoc incorruptibiliter quod in creatura non est. (*In Joann. Ev. Tract.*, XXXIX, 10.)
5. *Conf.*, XIII, 37.

parce que les décisions de sa volonté sont éternelles, que saint Augustin soutiendra plus tard, comme on sait, la doctrine de la prédestination.

2° Son ubiquité; car il est partout et tout entier partout, bien qu'il ne soit pas dans l'espace :

« In loco non videtur Deus, per partes non videtur Deus, spatiis diffusus, intervallisque separatus non videtur Deus. Quamvis impleat coelum et terram, non ideo tamen dimidius in coelo, dimidius in terra. Nam ... si implet coelum et terram, pars ejus quae est in coelo, non est in terra. Et quidquid aqua implet, implet quidem spatium quo capitur : sed dimidia est in dimidio spatio, dimidia in alio dimidio, tota in toto... Non est tale Deus... ubique totus Deus : non alibi dimidius et alibi alio constitutus : sed ubique totus. Implet coelum et terram; sed totus est in cœlo, totus in terra [1]. »

3° Enfin, sa spiritualité. Dieu en effet ne peut être un corps ou doué d'un corps comme l'avaient soutenu les Stoïciens ou Tertullien [2], s'il est vrai que le corporel est soumis au changement [3]. Nous devons donc être de l'avis des Platoniciens et le considérer comme un pur esprit.

« Porro si noster animus corpus non est, quo modo Deus creator animi corpus est? cedant ergo et isti, ut dictum est Platonicis; cedant et illi quos quidem puduit dicere Deum corpus esse, verum tamen ejusdem naturae cujus ille est, animos nostros esse putaverunt [4]. »

Si donc Dieu est présent à toutes choses, comme l'implique

1. *Sermo* 277, 13 et 18. — Haec autem facit atque agit unus verus Deus, id est ubique totus, nullis inclusus locis nullis vinculis alligatus, in nulla parte sectilis, ex nulla parte mutabilis, implens coelum et terram praesente potentia, non indigente natura. (*De Civ. Dei*, VII, 30.) — *Epist* III, 187, 14 et 16 (a. 417). — *Conf.*, V, 2; X, 26. — VII, 1 et 39 et sq. — *Epist.*, II, 137-4 (a. 412); *Epist.*, III, 148 (a. 413). *Sermones* LII, 15 et LIII, 7. — *Enarr. in Psalm.*, LXXIV, 9 et *in Psalm*, LXXXVIII, 8. — *In Joann. Ev. Tract.*, XXXI, 9 et XXXIV, 6.

2. *Contra Julian Pelag.*, IV, 27. — *De consensu Ev.*, I, 31.

3. *De Trin.*, VIII, 3.

4. *De Civ. Dei*, VIII, 5. — *Contra epist. Manich.*, XXV. — *De fide et symbolo* XIII. — *De agone christiano* 27, 28.

son ubiquité, cette présence ne peut être que spirituelle. « Et non corporalem, sed spiritualem Dei praesentiam, quae congruit ejus substantiae, negari non potest adesse conditis rebus, mirabili videlicet et vix paucis intelligibili modo, cui dicitur : Si ascendero in cœlum, tu ibi es, si descendero in infernum, ades [1]. »

Ainsi, du moment que saint Augustin partait de l'idée d'un Dieu absolument simple et indéterminé, la méthode qu'il employait et les résultats auxquels il arrivait ne pouvaient être que négatifs. Mais la négation ne suffit pas à fonder une doctrine. Il fallait des affirmations, c'est-à-dire des déterminations de cet être qui ne saurait être pensé.

Aussi saint Augustin ne se borna-t-il pas à la méthode négative ; Dieu pour lui ne fut plus seulement cet être supérieur dont nous ne pouvons rien dire, que nous ne pouvons pas penser. Ce fut le Dieu vivant dont la volonté est la cause de toutes choses [2], le « Dieu infiniment grand, infiniment bon, infini dans sa puissance, dans sa justice, invisible à la fois et présent en tous lieux, incomparable dans sa bonté, invincible dans sa force, immobile dans sa grandeur et pourtant toujours incompréhensible, immuable dans le temps, qui n'existe pas pour lui, et changeant toutes choses en les renouvelant à son gré ; conduisant d'une main invisible le superbe à sa fin, agissant toujours et pourtant dans un éternel repos, recueillant sans cesse, bien que nul besoin ne puisse être en lui, donnant à toute chose l'être, la conservation l'accroissement, la perfection, nous cherchant dans son amour, quand il semble que rien ne manque à sa puissance ». Il nous aime, mais sans trouble ; il est jaloux mais sans emportement ; il se repent, mais sans douleur et sans tristesse, et sa colère est calme et tranquille ; il change ses œuvres sans changer ses desseins, etc. [3].

Autrement dit, saint Augustin est sorti de la méthode

1. *Enarr. in Psalm.*, LXXXI, 2.
2. *Enarr. in Psalm.* XXXIV, 10.
3. *Conf.*, I, 4 et X, 31. — *Retract.* I, 5. — *De doct. christ.*, I, 5, 5.

négative pour reconnaître à son Dieu des attributs infinis en nombre et en qualité ; comme plus tard Spinoza, il se trouve en face d'une contradiction insoluble : ou bien l'être suprême est absolument indéterminé et dans ce cas il ne saurait être question de le penser ou de lui accorder quelque attribut ; ou bien il possède des attributs et dans ce cas, ce n'est plus l'être qu'on ne peut penser, absolument simple dont parlait saint Augustin.

Cette conception de la nature de Dieu se retrouve-t-elle dans les œuvres de Plotin ? S'il n'en est pas ainsi, nous devrons nier une influence du néo-platonisme sur saint Augustin ; si par contre nous trouvons les mêmes doctrines exposées dans des termes assez analogues, nous serons autorisé à conclure sinon à une inspiration néo-platonicienne, tout ou moins à une parenté assez étroite entre les deux systèmes, et il nous restera à déterminer le degré de cette parenté.

Nous avons vu que saint Augustin n'avait pas attribué une bien grande attention à la démonstration de l'existence de Dieu. Il en est de même de Plotin qui, lui aussi, et presque dans les mêmes termes que le docteur chrétien, s'appuyait surtout sur l'ordre et la beauté du monde ainsi que sur le consentement universel pour combattre l'athéisme. Le texte suivant ne rappelle-t-il pas le passage de saint Augustin que nous avons cité quelques pages plus haut [1] ?

Τὸ ἓν καὶ ταὐτὸν ἀριθμῷ πανταχοῦ ἅμα ὅλον εἶναι κοινὴ μέν τις ἔννοιά φησιν εἶναι, ὅταν πάντες κινούμενοι αὐτοφυῶς λέγωσι τὸν ἐν ἑκάστῳ ἡμῶν θεὸν ὡς ἕνα καὶ τὸν αὐτόν · καὶ εἴ τις αὐτοὺς τὸν τρόπον μὴ ἀπαιτοῖ μηδὲ λόγῳ ἐξετάζειν τὴν δόξαν αὐτῶν ἐθέλοι, οὕτως ἂν καὶ θεῖντο καὶ ἐνεργοῦντες τῇ διανοίᾳ τοῦτο οὕτως ἀναπαύοιντο εἰς ἕν πως συνερείδοντες καὶ ταὐτὸν καὶ οὐδ' ἂν ἐθέλοιεν ταύτης τῆς ἑνότητος ἀποσχίζεσθαι [2].

1. Voir page 58.
2. *Enn.*, VI, 5, 1 (édition Dübner. Coll. F. Didot).
Qu'un principe un en nombre et identique soit partout présent tout entier, c'est une conception commune de l'intelligence humaine : car tous disent instinctivement que le Dieu qui habite en nous est dans tous un et identique. Ne demandez pas aux hommes qui tiennent ce langage d'expliquer de quelle

La conception que se fait saint Augustin de Dieu nous est connue ; nous croyons qu'au fond elle est identique à celle que se faisait Plotin de l'Un-Premier. Pour l'un comme pour l'autre, l'être suprême est ineffable : Τὸ δὴ πρὸ τούτου (τοῦ Νοῦ) θαῦμα τὸ ἕν, ὃ μὴ ὄν ἐστιν, ἵνα μὴ καὶ ἐνταῦθα κατ' ἄλλον τὸ ἕν, ᾧ ὄνομα μὲν κατ' ἀλήθειαν οὐδὲν προσῆκον, εἴπερ δὲ δεῖ ὀνομάσαι, κοινῶς ἂν λεχθείη προσηκόντως ἕν, οὐχ ὡς ἄλλο, εἶτα ἄν, χαλεπὸν μὲν γνωσθῆναι διὰ τοῦτο, γιγνωσκόμενον δὲ μᾶλλον τῷ ἀπ' αὐτοῦ γεννήματι τῇ οὐσίᾳ [1].

Le seul procédé qu'il convienne d'appliquer à sa recherche est donc, comme l'a dit saint Augustin, la méthode négative : Δεῖ δὲ μηδὲ τὸ ἐκεῖνο μηδὲ τὸ τοῦτο λέγειν ἀκριβῶς λέγοντα [2]... Διὸ καὶ ἄρρητον τῇ ἀληθείᾳ · ὅτι γὰρ ἂν εἴπῃς, τὶ ἐρεῖς · ἀλλὰ τὸ ἐπέκεινα πάντων καὶ ἐπέκεινα τοῦ σεμνοτάτου νοῦ οὔτε τὶ τῶν πάντων οὔτε ὄνομα αὐτοῦ, ὅτι μηδὲν κατ' αὐτοῦ [3].

Les analogies que nous signalons ne sont pas seulement vagues et générales. Si nous exposons les deux doctrines en

manière Dieu est présent en nous et n'entreprenez pas de soumettre leur opinion à l'examen de la raison : ils affirmeront qu'il en est ainsi, et, se reposant dans cette conception qui est le fruit spontané de leur entendement, ils s'attacheront tous à quelque chose d'un et d'identique, et ils refuseront de renoncer à cette unité. (Trad. Bouillet III, 341.)

1. *Enn.*, VI, 9, 5.

Ce qui est au-dessus de l'Intelligence, c'est l'Un même, merveille incompréhensible, dont on ne peut dire même qu'il est être, pour ne point faire de lui l'attribut d'une autre chose, et auquel aucun nom ne convient véritablement. S'il faut cependant le nommer, on peut convenablement l'appeler en général l'Un, mais en comprenant bien qu'il n'est pas d'abord quelque autre chose, et ensuite un. C'est pour cela que l'Un est si difficile à connaître en lui-même ; il est plutôt connu par ce qui naît de lui, c'est-à-dire par l'essence. (Trad. Bouillet, III, 547.)

2. Pour parler avec exactitude, il ne faut donc pas dire de l'Un qu'il est ceci ou cela. (Trad. Bouillet, III, 542.) (*Enn.*, VI, 9, 3.)

3. Ce principe est par conséquent véritablement ineffable. Quelque chose qu'on en affirme, on le particularise. Or ce qui est au-dessus de tout, même au-dessus de l'auguste Intelligence, n'a véritablement pas de nom, et tout ce qu'on en peut dire, c'est qu'il n'est aucune chose. (Trad. Bouillet, III, 55.) (*Enn.*, V, 3, 13.) — Id. *Enn.*, 6, 8, 11. — Id. : Πῶς οὖν ἡμεῖς λέγομεν περὶ αὐτοῦ ; ἢ λέγομεν μέν τι περὶ αὐτοῦ, οὐ μὴν αὐτὸ λέγομεν οὐδὲ γνῶσιν οὐδὲ νόησιν ἔχομεν αὐτοῦ. πῶς οὖν λέγομεν περὶ αὐτοῦ, εἰ μὴ αὐτὸ ἔχομεν ; ἤ, εἰ μὴ ἔχομεν τῇ γνώσει, οὐ παντελῶς οὐκ ἔχομεν, ἀλλ' οὕτως ἔχομεν, ὥστε περὶ αὐτοῦ μὲν λέγειν, αὐτὸ δὲ μὴ λέγειν. Καὶ γὰρ λέγομεν ὃ μή ἐστιν : ὃ δέ ἐστιν, οὐ λέγομεν ὥστε ἐκ τῶν ὕστερον, περὶ αὐτοῦ λέγομεν (*Enn.*, 5, 3, 14.)

suivant les divisions adoptées dans nos traités de philosophie et de théologie, nous retrouverons d'une manière assez précise les mêmes théories et les mêmes arguments : bien plus, il nous arrivera assez souvent, en mettant des textes en regard, de rencontrer la même similitude jusque dans les détails.

Plotin, avant saint Augustin, et avec une force égale, avait déjà affirmé que l'Un doit être conçu comme absolument simple et immuable : ἁπλοῦν δὲ τὸ ἓν καὶ ἡ πάντων ἀρχή [1]... Τὸ μὲν πρῶτον δύναμίς ἐστι κινήσεως καὶ στάσεως, ὥστε ἐπέκεινα τούτων [2], et il se fonde sur cette simplicité absolue pour établir que l'Un est supérieur à l'Intelligence et à l'Être et qu'on ne saurait lui accorder aucun attribut : καὶ γὰρ ὅτι ἐπέκεινα οὐσίας, ἐπέκεινα καὶ ἐνεργείας καὶ ἐπέκεινα νοῦ καὶ νόησεως, καὶ γὰρ αὖ τοῦτο δεῖ τἀγαθὸν τίθεσθαι, εἰς ὃ πάντα ἀνήρτηται [3]. Τὸ δὲ ὥσπερ ἐπέκεινα νοῦ, οὕτως καὶ ἐπέκεινα γνώσεως οὐδὲν δεόμενον ὥσπερ οὐδενός, οὐδὲ τοῦ γιγνώσκειν [4].

Les conséquences qui, pour Plotin, résultent d'une telle conception sont les mêmes que pour saint Augustin : Dieu est présent à la fois partout et nulle part. Ici les rapprochements abondent :

1. *Enn.*, 6, 9, 5. Voir encore : πάντη ἁπλοῦν *Enn.*, 5, 3, 11. — Τοῦ γὰρ γεννηθέντος πανταχοῦ τὸ γεννῶν ἁπλούστερον (*Enn.*, 3, 8. 9). — *Enn.*, 5, 313. — 1, 1, 2, 5, 41. — 6, 8, 7.

2. *Enn.*, 3, 9. Voir encore : οὐ γὰρ δὴ ὅτι ποικίλα καὶ διάφορα τὰ γιγνόμενα, δεῖ συνεπομένων τοῦ γιγνομένου μεταβολαῖς καὶ τό ποιοῦν ἡγεῖσθαι · ὅσῳ γὰρ ποικίλα τὰ γιγνόμενα τοσούτῳ τὸ ποιοῦν ὡσαύτως μένον. (*Enn.*, IV, 4, 11.)

« Sicut nosti in principio coelum « et terram sine varietate notitiae « tuae, ita fecisti in principio coelum « et terram sine distentione actionis « suae. » (*Conf.*, XI, 31.)

Et ailleurs « Jam dixisti nobis, Domine, voce forti in aurem interiorem quia tu aeternus es, solus habens immortalitatem, quoniam ex « nulla specie motus mutaris, nec « temporibus variatur voluntas tua. » (*Conf.*, XII, 11.)

3. Si le Bien est supérieur à l'Être, il doit être aussi supérieur à l'action, à l'intelligence et à la pensée. Car il faut reconnaître comme étant le Bien le principe duquel tout dépend. (Trad. Bouillet, I, 115.) — (*Enn.*, I, 7, 1.)

4. *Enn.*, V, 3, 12. — Τὸ ἄρα κατανοεῖν ἐξαιρετέον. (*Enn.*, III, 9, 3.) — Καὶ εἰ μὲν αὐτὸς τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον, διπλοῦς ἔσται καὶ οὐχ ἁπλοῦς οὐδὲ τὸ ἕν. (*Enn.*, VI, 9, 2.) — Cf. *Enn.*, VI, 9, 6 et *Enn.*, III, 8, 11.

Τοιοῦτον δὲ ὄν, πανταχοῦ ὅλον φαίνεται ἕνα λόγον ὄντα, ἑαυτὸν περιέχοντα· καὶ τὸν περιέχοντα αὐτὸν οὐδαμοῦ αὑτοῦ, ἀποστατοῦντα, ἀλλ' ἐν αὑτῷ πανταχοῦ ὄντα. οὐ δή ἐστιν αὐτό, οὕτως ἄλλου τόπῳ, διειλημμένον. Πρὸ γὰρ τῶν ἐν τόπῳ ἁπάντων ἦν ὄν, καὶ οὐδὲν ἐδεῖτο αὐτὸ τούτων, ἀλλὰ ταῦτα ἐκείνου ἵνα ἱδρυθῇ. Ἱδρυθέντα δὲ οὐκ ἀπέστησεν ἐκεῖνο τῆς αὑτοῦ ἐν αὑτῷ ἕδρας· κινηθείσης γὰρ ἐκείνης ἀπώλετο ἂν αὐτά· ἀπολομένης αὐτῶν τῆς βάσεως καὶ τοῦ στηρίζοντος αὐτά[1]. (*Enn.*, 6, 5, 9.)

An vero coelum et terra quae fecisti et in quibus me fecisti, capiunt te? An quia sine te non esset quidquid est, fit ut quidquid est capiat te? Quoniam itaque et ego sum, quid peto ut venias in me, qui non essem nisi esses in me? An potius non essem nisi essem in te ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia? (*Conf.*, I, 2.)

Et les idées sont si identiques que la même comparaison apparaît chez les deux auteurs :

Οὐ γὰρ δὴ ὥσπερ ἡ ποιότης, οἷον γλυκύτης ἢ χρόα κατὰ πᾶν τὸ σῶμα, οὕτω καὶ ἡ ψυχή. Τὰ μὲν γὰρ πάθη τῶν σωμάτων, ὥστε πᾶν ἐφ' ἑαυτοῦ, σώματος ὄν τι, καὶ γιγνωσκόμενον τότε. Διὸ καὶ ἐξ ἀνάγκης τοσοῦτον. τότε ἄλλου μέρους λευκὸν οὐκ ὁμοπαθὲς τῷ ἄλλου καὶ ἐπὶ τοῦ λευκοῦ τὸ αὐτὸ μὲν εἴδει τὸ ἐπ' ἄλλου πρὸς τὸ ἐπ' ἄλλου μέρους, οὐ μὴν ταὐτὸν ἀριθμῷ· ἐπὶ δὲ τῆς ψυχῆς τὸ αὐτὸ ἀριθμῷ τὸ ἐν τῷ ποδὶ καὶ τῇ χειρὶ ὑπάρχει, ὡς δηλοῦσιν αἱ ἀντιλήψεις· καὶ ὅμως ἐν μὲν ταῖς ποιότησι τὸ αὐτὸ

Porro autem quod parum distincte putavimus, posse intelligi, quum diceremus Deum esse ubique totum, nisi adderemus in seipo video diligentius exponendum. Quomodo enim ubique, si in seipso? Ubique scilicet, quia nusquam est absens, in seipso autem quia non continetur ab eis quibus praesens est, tanquam sine eis esse non possit. Nam spatia locorum tolle corporibus, nusquam erunt, et quia nusquam

1. Étant tel, il paraît être partout une raison [une essence] qui est unique et qui se contient elle-même ; il est lui-même celui qui contient, et se contenant ainsi il n'est nulle part éloigné de lui-même, il est partout en lui-même. Il n'est séparé d'aucun autre être par une distance locale : car il existait avant toutes les choses qui sont dans un lieu ; il n'avait aucun besoin d'elles ; ce sont elles, au contraire, qui ont besoin d'être édifiées sur lui. Quand elles sont édifiées sur lui, il ne cesse pas pour cela d'avoir son fondement en lui-même. Si ce fondement venait à être ébranlé, aussitôt toutes les autres choses périraient, puisqu'elles auraient perdu la base sur laquelle elles reposaient. (Trad. Bouillet, III, 353-354.)

μεμερισμένον θεωρεῖται, ἐπὶ δὲ τῆς ψυχῆς τὸ αὐτὸ οὐ μεμερισμένον, οὕτω δὲ μεμερίσθαι λεγόμενον, ὅτι πανταχοῦ [1].

erunt, nec erunt. Tolle ipsa corpora qualitatibus corporum, non erit ubi sint, et ideo necesse est ut non sint. Etenim, quum per totam suam molem corpus aequaliter sanum est aut aequaliter candidum, non est in una quam in alia parte ejus sanitas major aut candor, nec major in toto quam in parte ejus : quia non sanius aut candidius totum esse constat quam partem. Si autem inaequaliter sit sanum aut inaequaliter candidum, fieri potest ut in minore parte sit sanitas major aut candor, quum minora quam majora saniora vel candidiora sunt membra : usque adeo non mole constat quod in qualitatibus magnum dicitur, vel parvum. Verumtamen si moles ipsa corporis, quantacumque vel quantulacumque sit, penitus auferatur, qualitates ejus non erit ubi sint, quamvis non mole

1. L'âme ne saurait s'étendre dans le corps entier de la même manière que la qualité, la douceur, par exemple, ou bien la couleur : car ce sont là des modifications passives des corps, en sorte qu'on ne s'étonne pas de voir une modification se répandre dans tout le corps qui a été modifié, n'être rien par elle-même, faire partie du corps et n'être connue qu'en lui : c'est pourquoi elle a nécessairement la même grandeur que le corps. En outre, la blancheur d'une partie du corps ne partage pas la passion éprouvée par la blancheur d'une autre partie ; la blancheur d'une partie est identique sous le rapport de l'espèce à la blancheur d'une autre partie, mais elle ne lui est pas identique sous le rapport du nombre ; au contraire, la partie de l'âme qui est présente dans le pied est identique à la partie de l'âme qui est dans la main, comme on le voit dans les perceptions. Enfin, ce qui est identique dans les qualités est divisible, tandis que ce qui est identique dans l'âme est indivisible : si l'on dit qu'il se divise, c'est en ce sens qu'il est présent partout. (Bouillet, III, 304-305.) (*Enn.*, VI, 4, 1.)

metiendae sint. At vero Deus non, si minus capitur ab illo cui praesens est, ideo ipse minor est. Totus enim in seipso est, nec in quibus est, ita est ut indigeat eis, tanquam non possit esse nisi in eis. Sicut autem nec ab illo abest, in quo non habitat, et totus abest, quamvis eum ille non habeat; ita et illi in quo habitat totus est praesens, quamvis eum non ex toto capiat [1].

De même encore saint Augustin (comme Plotin), insiste sur cette idée que Dieu est partout en lui-même [2].

1. *Epist.*, 137, § 18. Voyez les passages suivants :

Καὶ οὐδὲν θαυμαστόν, εἰ τὸ πανταχοῦ ἐν τῷ ὄντι καὶ ἐν αὐτῷ · ἤδη γὰρ γίγνεται τὸ πανταχοῦ ἐν ἑνί · ἡμεῖς δὲ τὸ ὂν ἐν αἰσθητῷ θέμενοι καὶ τὸ πανταχοῦ ἐκεί, τιθέμεθα, καὶ μέγα νομίζοντες τὸ αἰσθητὸν ἀποροῦμεν, πῶς ἐν μεγάλῳ, καὶ τοσούτῳ ἐκείνη ἡ φύσις ἐκτείνεται · τὸ δέ ἐστι τοῦτο τὸ λεγόμενον μέγα, μικρόν, ὃ δὲ νομίζεται μικρὸν ἐκεῖνο μέγα, εἰ γὲ ὅλον ἐπὶ πᾶν τὸ τοῦ μέρους φθάνει (*Enn.*, VI, 4, 2).

Ἦ ἐφ'ὧν μὲν τὸ ἓν τῷ μὴ πᾶσαν τὴν φύσιν ἀποσώζειν τὴν οὖσαν ἐν αὐτῷ ἐκείνῳ. ἐνταῦθα δύναμιν αὐτοῦ ᾧ πάρεστι παρεῖναι, οὐ μὴν οὐδ' ὣς ἐκεῖνο μὴ ὅλως παρεῖναι, ἐπεὶ καὶ τότε οὐκ ἀποτέτμηται ἐκεῖνο, τῆς δυνάμεως αὐτοῦ ἣν ἔδωκεν ἐκείνῳ · ἀλλ' ὁ λαβὼν τοσοῦτον ἐδυνήθη λαβεῖν παντὸς παρόντος · οὗ δὲ πᾶσαι αἱ δυνάμεις, αὐτὸ σαφῶς πάρεστι χωριστὸν ὅμως ὄν · γενόμενον μὲν γὰρ τοῦ δε εἶδος ἀπέστη ἂν τοῦ τε πᾶν εἶναι ἐν αὐτῷ πανταχοῦ, κατὰ συμβεβηκὸς δὲ καὶ ἄλλου. μηδενὸς δὲ ὂν τοῦ θέλοντος αὐτοῦ εἶναι ᾧ ἂν αὐτὸ ἐθέλῃ ὡς δύναται πελάζει οὐ γενόμενον ἐκείνου, ἀλλ' ἐκείνου ἐφιεμένου αὐτοῦ, οὐδ' αὖ ἄλλου. (*Enn.*, VI, 4, 3.)

Quum ergo sit corpus aliqua substantia quantitas ejus est in magnitudine molis ejus, sanitas vero ejus non quantitas, sed qualitas ejus est. Non ergo potuit obtinere quantitas corporis quod potuit qualitas. Nam ita distantibus partibus, quae simul esse non possunt, quoniam sua quaeque spatia locorum tenent, minores minora et majores majora, non potuit esse in singulis, quibusque partibus tota vel tanta; sed amplior est quantitas in amplioribus partibus, brevior in brevioribus, et in nulla parte tanta quanta per totum. Qualitas vero corporis quae sanitas dicitur, quum sanum corpus est totum, tanta est in majoribus quanta in minoribus partibus; non enim quae minus magnae sunt, ideo minus sanae sunt, aut quae ampliores ideo saniores, absit ergo ut quod potest in corpore qualitas creati corporis, non possit in seipsa substantia corporis. (*Epist.*, 137, § 13.)

Quum igitur qui ubique est non in omnibus habitat, etiam in quibus habitat non aequaliter habitat... Quomodo ergo verum supra diximus quod Deus ubique sit totus, quando in aliis est amplius, in aliis minus? Sed non

2. Ὥσπερ δὲ φωνῆς οὔσης κατὰ τὸν ἀέρα πολλάκις καὶ λόγου ἐν τῇ φωνῇ οὖς μὲν παρὸν ἐδέξατο καὶ εἰ ἕτερον θείης

Τὸ μὲν οὖν οὕτως πᾶν ἐν οὐδενί ἐστιν · οὐδὲν γάρ ἐστι πρὸ αὐτοῦ. Ὃ δ' ἂν μετὰ τοῦτο ᾖ, τοῦτο ἤδη ἀνάγκη ἐν τῷ παντὶ εἶναι, εἴπερ ἔσται, καὶ μάλιστα ἐξ ἐκείνου ἠρτημένον καὶ αὐ δυνάμενον ἄνευ ἐκείνου οὔτε μένειν

μεταξύ τῆς ἐρημίας, ἦλθε καὶ πρὸς αὐτὸ ὁ λόγος καὶ ἡ φωνή, μᾶλλον δὲ τὸ οὖς καὶ πρὸς αὐτὸ ὁ λόγος καὶ ἡ φωνή, μᾶλλον δὲ τὸ οὖς ἦλθε πρὸς τὸν λόγον, καὶ ὀφθαλμοὶ πολλοὶ πρὸς τὸ αὐτὸ εἶδον καὶ πάντες ἐπλήσθησαν τῆς θέας καίτοι ἐν ἀφωρισμένῳ τοῦ θεάματος κειμένου, ὅτι ὁ μὲν ὀφθαλμός, τὸ δὲ οὖς ἦν, οὕτω τοι καὶ τὶ δυνάμενον ψύχην ἔχειν ἕξει καὶ ἄλλο αὖ καὶ ἕτερον ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ. (*Enn.*, VI, 4, 12.)

Δεῖ δὲ ἐκεῖνο μήτε ἔλαττον λέγειν μηδὲ τιθέμενον ἔλαττον · οὔτε γὰρ τὸ ἔλαττον κατηγορητέον, οὐδὲ παραθετέον ὄγκον πρὸς ἄογκον ἐν μετρήσει · ὅμοιον γὰρ ὡς εἴ τις ἰατρικὴν λέγοι ἐλάττω εἶναι τοῦ σώματος τοῦ ἰατροῦ. (*Enn.*, VI, 4, 5.)

Ἀλλὰ πῶς προσελήλυθε τὸ προσεληλυθός; ἢ ἐπεὶ ἐπιτηδειότης αὐτῷ παρῆν, ἔσχε πρὸς ὃ ἦν ἐπιτήδειον, ἦν δὲ γενόμενον οὕτως, ὡς δέξασθαι ψυχήν · ὃ δὲ γίνεται ὡς μὴ δέξασθαι πᾶσαν καίτοι παροῦσαν πᾶσαν, ἀλλ' οὐχ αὐτῷ, οἷον καὶ ζῶα τὰ ἄλλα καὶ τὰ φυτά, τοσοῦτον ἔχει ὅσον κατὰ φωνὴν ἠχῆς, τὰ δὲ τῆς φωνῆς καὶ τῆς πληγῆς μόνον. (*Enn.*, VI, 4, 15.)

Πάθοι γὰρ ἄν, εἰ ἐν ἄλλῳ. (*Enn.*, VI, 5, 3.)

Εἰ οὖν μὴ ἀποστὰν ἑαυτοῦ μηδὲ μερισθὲν μηδὲ μεταβάλλον αὐτὸ μηδεμίαν μεταβολὴν ἐν πολλοῖς ἅμα εἴη ἓν ὅλον ἅμα ἑαυτῷ ὂν τὸ αὐτὸ ὂν πανταχοῦ ἑαυτῷ τὸ ἐν πολλοῖς εἶναι ἂν ἔχοι · τοῦτο δέ ἐστιν ἐφ' ἑαυτοῦ ὂν μὴ αὖ ἐφ' ἑαυτοῦ εἶναι. (*Enn.*, VI, 6, 3.)

Est ergo Deus per cuncta diffusus... Sed sic est Deus per cuncta diffusus, ut non sit qualitas mundi, sed substantia creatrix mundi, sine labore regens et sine onere continens

est negligenter intuendum quod diximus, in seipso esse ubique totum non ergo in eis, quia alii plus eum capiunt, alii minus. Ideo enim ubique esse dicitur, quia nulli parti rerum absens est; ideo totus, quia non parti rerum partem suam praesentem praebet, et alteri parti alteram partem, aequales aequalibus, minori vero minorem, majorique majorem ; sed non solum universitati creaturae, verum etiam cuilibet parti ejus totus pariter adest. (*Epist.*, 137, § 17.)

Et donationum quidem [Dei] dictae sunt divisiones tanquam per partes et membra unius corporis, ubi et simul omnes unum templum, et singuli singula templa sumus ; quia non est Deus in omnibus quam in singulis major ; et fit plerumque ut plures eum minus capiant, unus amplius... Dividens ergo, non ipse divisus, quia ipse unus atque idem. Illae vero divisiones dictae sunt sicut membrorum in corpore, quia non idem valent aures quod oculi, atque ita membra cetera diversis officiis concorditer distributa : quae tamen, quum sani sumus, una neque diversa, nec alibi majore, alibi minore, sed quum sint ipsa disparia, communi et parili salute congaudent. (*Epist.*, 137, § 20.)

Quanquam et in eo ipso quod dicitur Deus ubique diffusus, carnali resistendum est cogitationi, et mensa corporis sensibus avocanda, ne quasi spatiosa magnitudine opinemur Deum per cuncta diffundi, sicut humus, aut humor, aut aer, aut lux ista diffunditur (omnis enim hujuscemodi magnitudo minor est in sui parte quam in toto) ; sed ita potius sicuti est magna sapientia etiam in homine cujus corpus est parvum. (*Epist.*, 137, § 11.)

οὔτε κινεῖσθαι. Καὶ γὰρ εἰ μὴ ὡς ἐν τόπῳ τίς τιθεῖτο, τὸ τοιοῦτον τὸν τόπον ναῶν, ἢ πέρας σώματος τοῦ περιέχοντος, καθ' ὃ περιέχει, ἢ διάστημά τι, ὃ προτέρον ἦν τῆς φύσεως τοῦ κενοῦ, καὶ ἔτι ἐστίν, ἀλλὰ τῷ γε οἷον ἐρείδεσθαι ἐπ' αὐτοῦ καὶ ἀναπαύεσθαι, πανταχοῦ ὄντος ἐκείνου, καὶ συνέχοντος, τὴν τοῦ ὀνόματος

mundum. Non tamen per spatia locorum, quasi mole diffusa, ita ut dimidio mundi corpore sit dimidius et in alio dimidio dimidius, atque ita per totum totus, et in coelo et in terra totus, et nullo contentus loco, sed in seipso ubique totus [1].

Neque enim ad habitandum [Deus] dividit se per hominum corda, seu corpora, aliam sui partem huic tribuens, illi aliam, sicut lux ista per aditus et per fenestras domorum; sed potius, si quemlibet sonum, quum corporea res sit ac transitoria, surdus non capit, surdaster non totum capit, atque in his qui audiunt, quum pariter ei appropinquant, tanto magis alius alio capit, quanto est acutioris, tanto autem minus quanto est obtusioris auditus, quum ille non varie magis minusve insonet, sed in eo loco in quo sunt, omnibus aequaliter praesto sit; quanto excellentius Deus natura in corporea et immutabiliter viva, quia non sicut sonus per moras temporum tendi et dividi potest, nec spatio aerio tanquam loco suo indiget, ubi praesentibus praesto sit, sed aeterna stabilitate in seipso manens totus adesse rebus omnibus potest et singulis totus, quamvis in quibus habitat habeant eum pro suae capacitatis diversitate, alii amplius, alii minus, quos ipse sibi dilectissimum templum gratia suae bonitatis aedificat. (*Epist.*, 137, § 19.)

Fatendum est ubique esse Deum per divinitatis praesentiam, sed non ubique per inhabitationis gratiam. (*Epist.*, 137.)

Non ergo ista [unitas] continetur loco et quum adest ubicunque judicanti, nunquam est per spatia locorum et per potentiam nusquam non est. (*De lib. arb.*, II, 9.)

1. *Epist.*, 137. — Id.

Ἡ γὰρ πανταχοῦ παραστήσας ὁπουοῦν

Verbum Dei sic intellige, per quod

ἀφεὶς κατηγορίαν, τῇ διανοίᾳ τὸ λεγόμενον λαμβανέτω· τοῦτο δὲ ἄλλου χάριν εἴρηται, ὅτι τὸ πᾶν ἐκεῖνο καὶ πρῶτον καὶ ὂν οὐ ζητεῖ τόπον οὐδ' ὅλως ἔν τινι [1].

Ce que nous venons de dire de l'espace, nous pouvons le dire du temps. Si Dieu est affranchi de toute détermination spatiale, il est aussi en dehors de toute détermination temporelle. Le temps n'est qu'une condition de la vie des créatures, une image de l'éternité. Il était impossible que les créatures fussent éternelles; il n'est pas admissible que Dieu ne le soit pas; de cela seul qu'il est, il résulte qu'il doit être

τὸ δυνάμενον ἔχειν, ἔχεις ἐκεῖθεν· ὥσπερ εἰ φωνῆς κατεχούσης ἐρημίαν, ἢ καὶ μετὰ τῆς ἐρημίας καὶ ἀνθρώπους· ἐν ὁτῳοῦν τῷ ἐρήμῳ στήσας οὖς, τὴν φωνὴν κομιεῖ πᾶσαν καὶ αὖ οὐ πᾶσαν (*Enn.*, III, 8, 8.) 9

facta sunt omnia, non est ejus transire aliquid cogites, et ex futuro praeteritum fieri. Manet sicuti est, et ubique totum est. Venit autem quum manifestatur, et quum occultatur abscedit. Adest tamen sive occultum, sive manifestum, sicuti lux adest oculis et videntis et caeci; sed videnti adest praesens, caeco vero absens. Adest et vox audientibus auribus, adest etiam surdis : sed istis patet; illas latet. Quid autem mirabilius quam id quod accidit in vocibus nostris verbisque sonantibus, in re scilicet raptim transitoria ? Quum enim loquimur, ne secundae quidem syllabae locus est, nisi prima sonare destiterit ; et tamen si unus adest auditor, totum audit quod dicimus : et si duo adsint, tantumdem ambo audiunt, quod et singulis totum est ; et si audiat multitudo silens, non inter se particulatim comminuunt sonos tanquam cibos, sed omne quod sonat, et omnibus totum est, et singulis totum. Itane jam non illud est potius incredibile, si verbum hominis transiens quod exhibet auribus ; verbum Dei permanens non exhiberet rebus, ut, quemadmodum hoc simul auditur a singulis etiam totum, ita illud simul ubique sit totum. (*Epist.*, 137.)

1. *Enn.*, VI, 4, 2.

infini et éternel. Ni saint Augustin ni Plotin ne renieraient cette pensée de Spinoza : « Dieu a toujours été avant les créatures, sans jamais exister avant elles, parce qu'il ne les précède point par un intervalle de temps, mais par une éternité fixe. » Les rapprochements de textes que nous pourrions faire sur cette question entre nos deux auteurs ne sont ni moins nombreux ni moins probants :

Καὶ πρότερον περὶ τοῦ αἰῶνος ζητεῖν τί ποτε νομίζουσιν εἶναι αὐτὸν οἱ ἕτερον τοῦ χρόνου τιθέντες εἶναι· γνωσθέντος γὰρ τοῦ κατὰ τὸ παράδειγμα ἑστῶτος καὶ τὸ τῆς εἰκόνος αὐτοῦ, ὃν δὴ χρόνον λέγουσιν εἶναι, τάχα ἂν σαφὲς γένοιτο. εἰ δέ τις πρὸ τοῦ τὸν αἰῶνα θεάσασθαι τὸν χρόνον ὅς ἐστι φαντασθείη, γένοιτ' ἂν καὶ τούτῳ, ἐντεῦθεν ἐκεῖ κατὰ ἀνάμνησιν ἐλθόντι ᾧ ἄρα ὡμοίωτο ὁ χρόνος θεάσασθαι, εἴπερ ὁμοιότητα οὗτος πρὸς ἐκεῖνον ἔχει [1].

Quae ergo superiora sunt, nisi illa in quibus summa, inconcussa, incommutabilis, aeterna manet aequalitas? Ubi nullum est tempus quia nulla mutabilitas est; et unde tempora fabricantur et ordinantur et modificantur aeternitatem imitantia, dum coeli conversio ad idem redit, et coelestia corpora ad idem revocat, diebusque et mensibus et annis et lustris, ceterisque siderum orbibus, legibus aequalitatis et unitatis et ordinationis obtemperat [2].

1. *Enn.*, III, 6, 7.

2. *De musica*, VII, 11. — Comparez encore : Εἰ δὲ τοῦτο, οὐδ' ἔσται τι αὐτῷ· εἰ γὰρ ἔσται, ἐλλεῖπον ἦν τούτῳ· οὐκ ἄρα ἦν πᾶν· παρὰ φύσιν δὲ τί ἂν αὐτῷ γένοιτο; πάσχει γὰρ οὐδέν· εἰ οὖν μηδὲν αὐτῷ γένοιτο, οὐδὲ μέλλει, οὐδὲ ἔσται οὐδὲ ἐγένετο· τοῖς μὲν οὖν γεννητοῖς, εἰ ἀφέλοις τὸ ἔσται, ἅτε ἐπικτωμένοις ἀεὶ εὐθὺς ὑπάρχει μὴ εἶναι· τοῖς δὲ μὴ τοιούτοις, εἰ προσθείης τὸ ἔσται, ὑπάρχει ἔρρειν ἐκ τῆς τοῦ εἶναι ἕδρας· δῆλον γὰρ ὅτι ἦν αὐτοῖς τὸ εἶναι οὐ σύμφυτον, εἰ γίγνοιτο ἐν τῷ μέλλειν καὶ γένεσθαι, καὶ ἔσεσθαι εἰς ὕστερον· κινδυνεύει γὰρ τοῖς μὲν γεννητοῖς ἡ οὐσία εἶναι τὸ ἐκ τοῦ ἐξ ἀρχῆς εἶναι τῆς γενέσεως μεχρὶ πὲρ ἂν εἰς ἔσχατον ἥκῃ τοῦ χρόνου ἐν ᾧ μηκέτι ἐστι, τοῦτο δὲ τὸ ἔσται εἶναι, καί, εἴ τις τοῦτο παρέλοιτο, ἠλαττῶσθαι

Nondum intelligunt quomodo fiant quae per te et in te fiunt, et conantur aeterna sapere; sed adhuc in praeteritis et futuris rerum motibus cor eorum volitat et adhuc vanum est. Quis tenebit illud et fierit illud ut paululum stet, et paululum rapiat splendorem semper stantis aeternitatis, et comparet cum temporibus nunquam stantibus, et videat esse incomparabilem, et videat longum tempus nisi ex multis praetereuntibus motibus, qui simul extendi non possunt, longum non fieri; non autem praeterire quidquam in aeterno, sed totum esse praesens, nullum vero tempus esse praesens; et videat omne praeteritum propelli ex futuro, et omne futurum ex praeterito con-

Πάντα ταῦτα ἰδὼν αἰῶνα εἶδεν ἰδὼν ζωὴν μένουσαν ἐν τῷ αὐτῷ ἀεὶ

ὁ βίος· ὥστε καὶ τὸ εἶναι. (*Enn.*, III, 7, 4.)

Id. : Τὸ γὰρ ἀληθῶς εἶναί ἐστι τὸ οὐδέποτε μὴ εἶναι οὐδ' ἄλλως εἶναι · τοῦτο δὲ ὡσαύτως εἶναι · τοῦτο δὲ ἀδιαφόρως εἶναι · οὐκ ἔχει οὖν ὁτιοῦν τὸ ἄλλο καὶ ἄλλο, αὐδ' ἄρα διαστήσεις, οὐδ' ἐξελίξεις οὐδὲ προάξεις οὐδὲ παρατενεῖς οὐδ' ἄρα οὔτε πρότερον αὐτοῦ οὔτε τι ὕστερον λαβεῖν ἔχεις..... Εἰ οὖν μήτε πρότερον μήτε ὕστερον περὶ αὐτό, τὸ δ' ἐστὶν ἀληθέστατον τῶν περὶ αὐτὸ, καὶ αὐτό, καὶ οὕτως δὲ ὅτι ἔστιν ὡς οὐσία ἢ τὸ ζῆν, πάλιν αὖ ἥκε ἡμῖν τοῦτο ὃ δὴ λέγομεν ὁ αἰών. (*Enn.*, III, 7, 6.)

Ταῦτα οὖν λέγοντες ἆρά γε μαρτυροῦντες ἑτέροις καὶ ὡς περὶ ἀλλοτρίων τοὺς λόγους ποιούμεθα ; καὶ πῶς ; τίς γὰρ ἂν σύνεσις γένοιτο μὴ ἐφαπτομένοις; πῶς δ' ἂν ἐφαψαίμεθα τοῖς ἀλλοτρίοις ; δεῖ ἄρα καὶ ἡμῖν μετεῖναι τοῦ αἰῶνος. (*Enn*, III, 7, 7.)

Κίνησιν μὲν οὖν οὐχ οἷόν τε οὔτε τὰς συμπάσας λαμβάνοντι κινήσεις καὶ οἷον μίαν ἐκ πασῶν ποιοῦντι οὔτε τὴν τεταγμένην ἐν χρόνῳ γὰρ ἡ κίνησις ἑκατέρα ἡ λεγομένη. (*Enn.*, III, 7, 8.)

Εἰ δέ τις μὴ ἐν χρόνῳ, πολὺ μᾶλλον ἂν ἀπείη τοῦ χρόνος εἶναι ὡς ἄλλου ὄντος, τοῦ ἐν ᾧ ἡ κίνησις, ἄλλου τῆς κινήσεως αὐτῆς οὔσης · καὶ ἄλλων λεγομένων καὶ λεχθέντων ἂν ἀρκοῖ τοῦτο καὶ ὅτι κίνησις μὲν ἂν καὶ παύσαιτο καὶ διαλείποι, χρόνος δὲ οὔ. (*Enn.*, III, 7, 8.)

Ad quam (sapientiam) pertinent ea quae nec fuerunt,

sequi, et omne praeteritum ac futurum ab eo quod semper est praesens creari et excurrere ? Quis tenebit cor hominis ut stet, et videat quomodo stans dictet futura et praeterita tempora, nec futura, nec praeterita aeternitas? (*Conf.*, XI, 11.)

Nec tu tempora praecedis, alioquin non omnia tempora praecederes. Sed praecedis omnia praeterita, celsitudine semper praesentis aeternitatis ; et superas omnia futura, quia illa futura sunt ; et, quum venerint, praeterita erunt. Tu autem idem ipse es, et anni tui non deficiunt. Anni tui nec eunt, nec veniunt ; isti autem nostri et eunt et veniunt, ut omnes veniant. Anni tui omnes simul stant, quoniam stant ; nec euntes a venientibus excluduntur, quia non transeunt ; isti autem nostri omnes erunt, quum non erunt... (*Conf.*, XI, 13.)

Æterno creatori adhaerentes et nos aeternitate afficiamur, necesse est. (*De ver. rel.*, 10.)

Jubes [Deus] ut approbes si quis dicat tempus esse motum corporis ? Non jubes. Nam corpus nullum nisi in tempore moveri audio : tu dicis. Ipsum autem corporis motum tempus esse non audio : non tu dicis. Quum enim movetur corpus tempore metior quamdiu moveatur, ex quo moveri incipit, donec desinat. (*Conf.*,XI, 24.)

Audivi a quodam homine docto, quod solis ac lunae, ac siderum motus ipsa sint tempora et nihil annui. Cur enim non potius omnium corporum motus sint tempora ? An vero, si cessarent coeli lumina et moveretur rota figuli, non esset tempus quo metiremur eos gyros et diceremus aut aequalibus morulis agi, aut si alias tardius, alias velocius moveretur, alios magis diuturnos esse, alios minus ? Aut, quum hoc diceremus, non et nos in tempore loqueremur, aut essent in verbis nostris aliae longae syllabae, aliae breves, nisi

παρὸν τὸ πᾶν ἔχουσαν, ἀλλ' οὐ νῦν μὲν τόδε, αὖθις δ' ἕτερον, ἀλλ' ἅμα

nec futura sunt, sed sunt; et propter aeternitatem in qua

quia illae longiore tempore sonuissent, istae breviore ? (*Conf.*, XI, 23.)

Saint Augustin avait d'ailleurs sur la question du temps la même opinion que Plotin ; comme ce dernier, il ne peut admettre que le temps consiste dans la quantité des choses qui sont en mouvement ou en repos, ce qui avait été soutenu autrefois par Straton :

Καὶ γὰρ αὖ καὶ ἐν αὐτῇ ὁ τιθέμενος τῇ κινήσει τὸ διάστημα τὴν τῆς ἠρεμίας διάστασιν ποῖ θήσετσι, ἄπορος ἔσται. Ὅσον γὰρ κινεῖται τι, τοσοῦτον ἂν σταίη καὶ ἄλλο. Καὶ εἴποις ἂν τὸν χρόνον ἑκατέρου τὸν αὐτὸν εἶναι, ὡς ἄλλον δηλόνοτι ἀμφοῖν ὄντα. Τί οὖν ἐστι, καὶ τίνα φύσιν ἔχει τοῦτο τὸ διάστημα; ἐπείπερ τοπικὸν οὐχ οἷοντε, ἐπεὶ καὶ τοῦτο γὲ ἔξωθέν ἐστιν. (*Enn.*, 3. 7, 1.)

Ἡ οὖν κίνησις ἡ τοῦ παντὸς μετρουμένη κατὰ χρόνον ἔσται, καὶ ὁ χρόνος οὐ μέτρον ἔσται κινήσεως, κατὰ τὸ τί ἐστιν, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκὸς ὤν, ἄλλο τι πρότερον παρέξει δήλωσιν τοῦ ὁπόση ἡ κίνησις. Καὶ ἡ κίνησις δὲ ληφθεῖσα ἡ μία ἐν τοσῷδε χρόνῳ, πολλάκις ἀριθμουμένη, εἰς ἔννοιαν ἄξει τοῦ ὅπόσος παρελήλυθεν. (*Enn.*, III, 7, 1.)

Quum itaque aliud sit motus corporis, aliud quo metimur quamdiu sit, quis non sentiat quid horum potius tempus dicendum sit? Nam, etsi varie corpus aliquando movetur, aliquando stat, non solum motum ejus, sed etiam statum tempore metimur; et dicimus tantum stetit quantum motum est, aut duplo vel triplo stetit, ad id quod motum est, et si quid aliud nostra dimensio sive comprehenderit, sive existimaverit, ut dici solet plus minus. Non est ergo tempus corporis motus. (*Conf.*, XI, 24.)

Quum movetur corpus, tempore metior quamdiu moveatur, ex quo moveri incipit donec desinat. Et si non vidi ex quo coepit, et perseverat moveri ut non videam quum desinit, non valeo meteri, nisi forte ex quo videre incipio donec desinam. Quod si diu video, tantummodo longum tempus esse, renuntio, non autem quantum sit; quia et quantum quum dicimus, velut tantum hoc quantum illud, aut duplum hoc ad illud, et si quid aliud isto modo. Si autem notare potuerimus locorum spatia, et unde et quo veniat corpus quod movetur, vel partes ejus, si tamquam in torno movetur, possumus dicere quantum sit temporis, ex quo ab illo loco usque ad illum locum motus corporis vel partis ejus effectus est. (*Conf.*, XI, 24.)

Τὸ μὲν δὴ σῶμα τὸ κινούμενον τὸν τοσόνδε χρόνον ἀνάξει ἐπὶ τὴν κίνησιν τὴν τοσήνδε (αὕτη γὰρ αἰτία) καὶ τὸν χρόνον ταύτης, ταύτην δὲ ἐπὶ τὴν τῆς ψυχῆς κίνησιν, ἥτις τὰ ἴσα διεστήκει. (*Enn.*, III, 7, 12.)

Metior motum corporis tempore : item ipsum tempus non metior? An vero corporis motum metirer quamdiu sit, et quamdiu illuc perveniat, nisi tempus in quo movetur metirer? Ipsum breviore ergo tempus unde metior? Inde mihi visum est nihil esse aliud tempus quam distentionem; sed cujus rei nescio, et mirum si non ipsius animi. » (*Conf.*, XI, 27.)

τὰ πάντα, καὶ οὐ νῦν μὲν ἕτερα, αὖθις δ' ἕτερα, ἀλλὰ τέλος ἀμερές, οἷον ἐν σημείῳ ὁμοῦ πάντων ὄντων καὶ οὔποτε εἰς ῥύσιν προιόντων, ἀλλὰ μένοντος ἐν τῷ αὐτῷ ἐν αὐτῷ καὶ οὐ μὴ μεταϐάλλοντος, ὄντος δὲ ἐν τῷ παρόντι ἀεί, ὅτι οὐδὲν αὐτοῦ παρῆλθεν οὐδ' αὖ γενήσεται, ἀλλὰ τοῦθ' ὅπερ ἐστί, τοῦτο καὶ ἀεὶ ὄντος... Τί γὰρ ἂν καὶ ὕστερον αὐτῷ γένοιτο ὃ μὴ νῦν ἐστί; μηδ' αὖ ὕστερον ἐσομένου ὃ μή ἐστιν ἤδη. οὔτε γάρ ἐστιν ἀφ' οὗ εἰς τὸ νῦν ἥξει · ἐκεῖνο γὰρ ἦν οὐκ ἄλλο, ἀλλὰ τοῦτο. οὔτε μέλλοντος ἔσεσθαι ὃ μὴ νῦν ἔχει ἐξ ἀνάγκης οὔτε τὸ ἦν ἕξει περὶ αὐτόν. τί γάρ ἐστιν ὃ ἦν αὐτῷ καὶ παρελήλυθεν; οὔτε τὸ ἔσται · τί γὰρ ἔσται αὐτῷ; λείπεται δὴ ἐν τῷ εἶναι τοῦτο ὁπὲρ ἐστὶν εἶναι, ὃ οὖν μήτε ἦν, μήτε ἔσται, ἀλλ' ἐστὶ μόνον τοῦτο ἑστὼς ἔχον τὸ εἶναι τῷ μὴ μεταϐάλλειν εἰς τὸ ἔσται μηδ' αὖ μεταϐεϐληκέναι ἐστὶν ὁ αἰών · γίνεται τοίνυν ἡ περὶ τὸ ὂν ἐν τῷ εἶναι ζωὴ ὁμοῦ πᾶσα καὶ πλήρης ἀδιάστατος πανταχῇ τοῦτο ὃ δὴ ζητοῦμεν, αἰών. (*Enn.* III, 7, 2.)

sunt, et fuisse, et esse, et futura esse dicuntur, sine ulla mutabilitate temporum non enim sic fuerunt ut esse desinerent, aut sic futura sunt quasi nunc non sint, sed id ipsum esse semper habuerunt, semperque habitura sunt. Manent autem, non tanquam in spatiis locorum fixa veluti corpora, sed in natura incorporali sic intelligibilia praesto sunt mentis aspectibus, sicut ita in locis visibilia vel contractabilia corporis sensibus. (*De Trin.*, XII, 14.)

Æternitas ipsa Dei substantia est, quae nihil habet mutabile : Ibi nihil est praeteritum, quasi jam non sit, nihil est futurum quasi nondum sit, sed non est ibi nisi est. Non est ibi fuit et erit, quia et quod fuit, jam non est, et quod erit nondum est, sed quidquid ibi est non nisi est. (*In Psalm.*, 101.)

Si donc le temps n'existe pas pour Dieu, il est absurde de rechercher ce que Dieu faisait avant de créer le monde :

Εἰ οὖν ἀποστάσης ἐκείνης καὶ ἑνωθείσης ἀνηρτηται χρόνος, δηλονότι ἡ ταύτης ἀρχὴ πρὸς ταῦτα κινησέως καὶ οὗτος βίος τὸν χρόνον γεννᾷ · διὸ καὶ εἴρηται ἅμα τῷδε τῷ παντὶ γεγόνεναι, ὅτι ψυχὴ αὐτὸν μετὰ τοῦδε τοῦ παντὸς ἐγέννησε. (*Enn.* III, 7, 11.)

Nec patiar quaestiones hominum, qui poenali morbo plus sitiunt quam capiunt et dicunt : quid faciebat Deus antequam faceret coelum et terram, aut quid ei venit in mentem ut aliquid faceret, quum antea nunquam aliquid fecerit ? Da

illis, Domine, bene cogitare quid dicant et invenire quia non dicitur nunquam ubi non est tempus. Quod ergo non dicitur nunquam fecisse, quid aliud dicitur nisi nullo tempore fecisse? Videant itaque nullum tempus esse posse sine creatura et desinant istam vanitatem loqui. (*Conf.*, XI, 30.)

Nous avons montré plus haut que, pour saint Augustin et pour Plotin, Dieu est supérieur à l'être et à la pensée ; nous pouvons aller plus loin et dire que, pour tous deux, Dieu est absolument affranchi de toute détermination [1]. Sa simplicité est absolue ; on ne peut parler à son sujet de qualité ou de quantité ; lui accorder quelque prédicat, en un mot le déterminer, ce serait dire qu'il lui manque quelque chose, ce serait croire qu'il en a besoin : ἡ γὰρ προσθήκη ἀφαίρεσιν καὶ ἔλλειψιν ποιεῖ [2]. En un mot, Dieu est pour Plotin, ce qu'il est pour saint Augustin, une pure essence :

'Αλλὰ τὸ μὴ ὑποστὰν τοῦτο τί ; ἢ σιωπήσαντας δεῖ ἀπελθεῖν καὶ ἐν ἀπόρῳ τῇ γνώμῃ θεμένους μηδὲν ἔτι ζητεῖν... Τὸ μὲν οὖν εἶναι, ὡς λέγομεν ἐκεῖνο εἶναι, ἐκ τῶν μετ' αὐτό. Τὸ δὲ διὰ τί ἀρχὴν ἄλλην ζητεῖ, ἀρχὴ δὲ τῆς πάσης οὐκ ἔστιν ἀρχή. Τὸ δὲ τί ἐστι, δηλοῖ μᾶλλον τὸ μηδὲν δεῖν περὶ αὐτοῦ ζητεῖν ; αὐτὸ μόνον, εἰ δυνατόν, αὐτοῖς λαβόντας, ἐν τῷ

Si tamen dignum est ut Deus dicatur subsistere. De his enim rebus recte intelligitur, in quibus subjectis sunt ea quae in aliquo subjecto esse dicuntur, sicut color aut forma in corpore. Corpus enim existit, et ideo substantia est; illa vero in subsistente atque subjecto corpore, quae non substantiae

1. *Enn.*, V, 5, 6 et 11; VI, 8, 9 ; VI, 9, 6.

(2) *Enn.*, III, 9, 3. *Id.* : 'Εκεῖνο δὲ οὔτι, ἀλλὰ πρὸ ἑκάστου, οὐδὲ ὤν. Καὶ γὰρ τὸ ὂν οἷον μορφὴν τὴν τοῦ ὄντος ἔχει, ἄμορφον δὲ ἐκεῖνο · καὶ μορφῆς νοητῆς · γεννητικὴ γὰρ ἡ τοῦ ἑνὸς φύσις οὖσα τῶν πάντων οὐδέν ἐστιν αὐτῶν οὔτε οὖν τι, οὔτε ποιὸν οὔτε ποσὸν οὔτε νοῦς οὔτε ψυχή. Οὐδὲ κινούμενον, οὐδ' αὖ ἑστώς, οὐκ ἐν τόπῳ, οὐκ ἐν χρόνῳ, ἀλλὰ τὸ καθ' αὐτὸ μονοειδές, μᾶλλον δὲ ἀνείδεον πρὸ εἴδους ὂν παντὸς πρὸ κινήσεως, πρὸ στάσεως. Ταῦτα γὰρ περὶ τὸ ὂν ἃ πολλὰ αὐτὸ ποιεῖ. (*Enn.*, VI, 9, 3.)

μηδὲν αὐτῷ θεμιτὸν εἶναι προσάπτειν μαθόντας. (*Enn.*, VI, 8, 11).

sunt, sed in substantia; et ideo si esse desinat, vel ille color, vel illa forma, non adimunt corpori esse corpus, quia non hoc ei est esse quod illum vel illum colorem retinere. Res ergo mutabiles neque simplices proprie dicuntur substantiae. Deus, si subsistit ut substantia, proprie dici possit; inest in eo aliquid tanquam in subjecto, et non est simplex cui hoc sit esse quod illi est quidquid aliud de illo ad illum dicitur, sicut magnus, omnipotens, bonus, et si quid hujusmodi de Deo non incongrue dicitur... manifestum est Deum abusive substantiam vocari, ut nomine usitatiore intelligatur essentia, quod vere ac proprie dicitur : ita ut fortasse solum Deum dici oporteat essentiam. (*De Trinit.*, VII, 5.)

Cependant, de même que plus tard saint Augustin ne put se tenir à cette conception d'un être suprême absolument indéterminé, de même Plotin (à un moindre degré, il est vrai) avait déjà dû, dans une certaine mesure, reconnaître en Dieu quelque détermination. Lui non plus n'avait pu se borner à dire ce que Dieu n'est pas, et la méthode négative l'avait insensiblement amené à introduire dans la nature divine un minimum de détermination. D'ailleurs, il n'aurait pu sans cela constituer son système. Il ne pouvait expliquer le passage de l'infini au fini, de l'indéterminé au déterminé que par la théorie de l'émanation. Mais c'était rétablir en Dieu la causalité (causalité inconsciente, il est vrai); c'était

déjà ne le plus considérer au point de vue exclusif de l'absolu ; il est cause de lui-même [1] et il est cause de toutes choses [2], car, s'il existe des choses, il faut de toute nécessité qu'elles proviennent du Premier.

Ainsi, la méthode négative qui semblait être la seule que Plotin pût admettre, se concilie avec la méthode d'éminence : il ne faut attribuer à Dieu, dit-il, aucune des choses qui sont au-dessous de lui et après lui, et nous devons reconnaître qu'il en est la cause éminente sans être aucune d'elles. Nous pouvons aller plus loin. S'il est vrai, comme le prétend Plotin, que tout dépend du Premier principe et en provient, soit immédiatement, soit médiatement, puisque tout est l'image de ce qui lui est supérieur et y participe en quelque mesure, il faut que l'inférieur puisse retrouver en lui-même ce supérieur auquel il est redevable de l'existence et dont il est la copie imparfaite. En vertu d'une nécessité naturelle, il se tourne vers lui et cherche à le saisir : Πάντα γὰρ ὀρέγεται ἐκείνου καὶ ἐφίεται αὐτοῦ φύσεως ἀνάγκῃ [3].

Il lui est ainsi permis d'arriver à une connaissance sinon pleine et entière, du moins approximative de l'Être suprême qui n'est plus pour lui l'être dont il n'a aucune science, l'être dont il ne peut rien dire [4]. C'est ainsi que Plotin rend à l'homme la connaissance du divin, c'est ainsi, croyons-nous, qu'il pourrait se justifier d'avoir considéré l'Un-Premier d'une manière toute positive en en faisant (de même que plus tard saint Augustin) le Bien, supérieur même à la pensée : Ἔστι δὲ πρώτη ἐνέργεια καὶ αὐτὴ ἡ νόησις. Εἰ οὖν αὕτη πρώτη, οὐδεμίαν δεῖ προτέραν. Τὸ οὖν παρέγον ταύτην ἐπέκεινα ταύτης· ὥστε δευτέρα ἡ νόησις μετ' ἐκεῖνο· οὐδὲ γὰρ τὸ πρῶτον σέμνον ἡ νόησις· οὔκουν οὐδὲ πᾶσα, ἀλλ' ἡ τοῦ ἀγαθοῦ· ἐπέκεινα ἄρα νοήσεως τἄγαθον [5].

1. *Enn.*, VI, 8, 14.
2. *Enn.*, V, 13. — *Enn.*, V, 4, 1.
3. *Enn.*, V, 5, 12.
4. Οὗ μὴ λόγος μηδὲ ἐπιστημή (*Enn.*, V, 4, 1).
5. *Enn.*, 3, 9.

Cependant, tout en reconnaissant que l'Un-Premier est la cause de tout et qu'il est souverainement bon, Plotin ne voudrait même pas que l'on pût y voir un attribut et, de même qu'il a placé l'Un au-dessus de l'Être, il s'efforcera de le placer au-dessus du bien qui est la raison d'être de toute existence. Saint Augustin, quelque analogie que présente à ce propos sa doctrine avec celle de Plotin (comme le prouve le rapprochement suivant), n'osera jamais aller jusque-là.

Ὥστε τῷ ἑνὶ οὐδὲν ἀγαθόν ἐστιν. οὐδὲ βούλησις τοίνυν οὐδενός. Ἀλλ' ἔστιν ὑπεράγαθον καὶ αὐτὸ οὐχ ἑαυτῷ, τοῖς δ' ἄλλοις ἀγαθόν, εἴ τι αὐτοῦ δύναται μεταλαμβάνειν..... τὸ δὴ πάντων αἴτιον οὐδέν ἐστιν ἐκείνων. οὐ τοίνυν οὐδὲ ἀγαθὸν λεκτέον τοῦτο, ὃ παρέχει, ἀλλὰ ἄλλως τἀγαθόν ὑπὲρ τὰ ἄλλα ἀγαθά... (*Enn.*, VI, 9, 6.) Ἐκεῖ δὲ τὸ ἀληθινὸν ἐρώμενον, ᾧ ἔστι καὶ συνεῖναι μεταλαβόντα αὐτοῦ καὶ ὄντως ἔχοντα; οὐ περιπτυσσόμενον σαρξὶν ἔξωθεν · ὅστις δὲ εἶδεν, οἶδεν ὃ λέγω, ὡς ἡ ψυχὴ ζωὴν ἄλλην ἴσχει τότε προσιοῦσα καὶ ἤδη προσελθοῦσα καὶ μετασχοῦσα αὐτοῦ, ὥστε γνῶναι διατεθεῖσαν ὅτι πάρεστιν ὁ χορηγὸς ἀληθινῆς ζωῆς καὶ δεῖ οὐδενὸς ἔτι. Τοὐναντίον δὲ ἀποθέσθαι τὰ ἄλλα δεῖ καὶ ἐν μόνῳ στῆναι τούτῳ καὶ τοῦτο γενέσθαι μόνον περικόψαντα τὰ λοιπὰ ὅσα περικείμεθα · ὥστε ἐξελθεῖν σπεύδειν ἐντεῦθεν καὶ ἀγανακτεῖν ἐπὶ θάτερα δεδεμένους, ἵνα τῷ ὅλῳ αὐτῶν περιπτυξώμεθα καὶ μηδὲν μέρος ἔχωμεν, ᾧ μὴ ἐφαπτόμεθα θεοῦ. ὁρᾶν δὴ ἔστιν ἐνταῦθα κἀκεῖνον καὶ ἑαυτὸν ὡς ὁρᾶν θέμις. ἑαυτὸν μὲν ἠγλαισμένον, φωτὸς πλήρη νοητοῦ, μᾶλλον δὲ φῶς αὐτὸ

Tolle hoc et illud [bonum] et vide ipsum Bonum si potes; ita Deum videbis, non alio bono bonum, sed Bonum omnis boni neque enim in his omnibus bonis, vel quae commemoravi, vel quae alia cernuntur sive cogitantur, diceremus aliud alio melius quum vere judicamus, nisi esset nobis impressa notio Boni, secundum quod et probaremus aliquid et aliud alii proponeremus. Sic amandus est Deus, non hoc et illud bonum, sed ipsum Bonum. Quaerendum enim bonum animae, non cui supervolitet judicando, sed cui haereat amando; et quid hoc nisi Deus?... Quapropter nulla essent mutabilia bona, nisi esset incommutabile Bonum. Quum itaque audis bonum hoc et bonum illud, quae possunt alias dici etiam non bona, si potueris, sine illis quae participatione Boni bona sunt, perspicere ipsum Bonum cujus participatione bona sunt (simul enim intelligis, quum

καθαρὸν, ἀβαρῆ, κοῦφον, θεὸν γενόμενον, μᾶλλον δὲ ὄντα ἀναφθέντα μὲν τότε, εἰ δὲ πάλιν βαρύνοιτο, ὥσπερ μαραινόμενον [1].

audis hoc et illud bonum); si ergo potueris, illis detractis, per se ipsum perspicere Bonum, perspexeris Deum. Et si amore inhaeseris, continuo beatificaberis... Hoc ergo non longe positum est ab unoquoque nostrum : in illo enim vivimus, movemur et sumus [2].

Nous ne voulons pas tirer une conclusion définitive de l'examen que nous venons de faire ; nous avons étudié respectivement saint Augustin et Plotin, et les nombreuses citations auxquelles nous avons eu recours, nous ont permis de constater que les doctrines que nous avons examinées, si elles ne sont pas absolument identiques, présentent tout au moins des analogies, non seulement dans les grandes lignes, mais même dans les détails. En tout cas, la conception que se fait Plotin de l'Un-Premier, être ineffable, absolument simple et immuable, se retrouve tout entière dans saint Augustin, et il importe de rappeler qu'elle est, jusqu'à un certain point, le fondement même de sa doctrine, puisque c'est sur elle que s'appuient en particulier les théories de la création, de la Providence, de la prédestination, pour ne citer que les plus connues.

Il n'en résulte pas qu'il y eut une influence profonde du néo-platonisme sur l'esprit de saint Augustin ; notre tâche est loin d'être terminée. Nous n'avons, jusqu'à présent, fait qu'envisager une partie très importante, mais restreinte, de la question. Il serait prématuré d'en vouloir tirer des conséquences et de les appliquer au système tout entier. Nous devons donc continuer notre examen et comparer maintenant la Trinité néo-platonicienne et celle de saint Augustin.

1. *Enn.*, VI, 9, 9.
2. *De Trinitate*, VIII, 3.

CHAPITRE III

La Trinité.

Dans les pages qui précèdent, nous nous sommes efforcé de rechercher quel rapport présentaient les doctrines de Plotin et de saint Augustin au point de vue de la nature et des attributs de Dieu, et nous croyons avoir démontré que, sur cette question, il y avait eu accord et accord assez intime entre le philosophe néo-platonicien et l'évêque chrétien. Or, on sait que le Dieu de Plotin comporte trois hypostases, que, d'autre part, celui des chrétiens (et par conséquent de saint Augustin) est un en trois personnes. Il y a là, semble-t-il, une nouvelle indication, et l'on pourrait peut-être retrouver encore au fond de ces deux doctrines des conceptions identiques.

C'était, d'ailleurs, sur ce point que portait tout spécialement la thèse de Souverain, lorsqu'il prétendait ne voir dans les écrits des Pères que ce qui avait été déjà dit par Platon. Nous avons montré que l'influence de Platon sur saint Augustin avait été nulle ou insignifiante, et, pour le point particulier dont il est ici question, il nous serait facile de prouver que, si Souverain croyait constater une communauté de vues entre les Pères et Platon, il en aurait pu trouver une plus étroite et plus profonde encore entre les Pères et Plotin. Mais, après tout ce que nous avons dit plus haut, il ne saurait plus être question d'admettre ni de combattre la thèse

de Souverain ; il s'agit de prendre la doctrine chrétienne de la trinité telle qu'elle se trouve dans saint Augustin et de rechercher si elle présente avec la théorie des hypostases des rapports de similitude.

D'ailleurs, la question même a son importance. Ce que nous avons dit de Souverain, nous aurions pu le dire de la majeure partie de ceux qui n'ont voulu voir dans le christianisme qu'un développement de la pensée grecque : presque tous ont voulu assimiler la trinité chrétienne à la trinité néo-platonicienne. Avaient-ils le droit de le faire ?

Nous remarquons tout d'abord que les défenseurs de l'Église n'ont pas toujours pris vis-à-vis de cette thèse la même position : les uns ont affirmé que cette assimilation n'avait aucune raison d'être, qu'elle ne reposait sur aucun fondement sérieux ; les autres, au contraire, ont cru apercevoir certaines ressemblances entre les deux doctrines et ils ont cherché à les expliquer en supposant dans Plotin une inspiration chrétienne, ou bien, préoccupés qu'ils étaient d'appuyer les dogmes chrétiens sur la raison, ils se sont efforcés de retrouver chez les philosophes qui les avaient précédés, dans Platon (ce qui est une profonde erreur) et dans Plotin, la trace des doctrines qu'eux-mêmes professaient. Ce fut en particulier l'opinion de saint Justin Martyr [1], d'Eusèbe [2], de Théodoret [3], de saint Grégoire de Nazianze, de saint Cyrille d'Alexandrie, pour ne citer que les plus connus.

Théodoret dit à ce propos : Αὐτίκα τοίνυν τὴν Πλάτωνος διάνοιαν ἀναπτύσσοντες, καὶ ὁ Πλωτῖνος καὶ ὁ Νουμήνιος τρία φασὶν αὐτὸν εἰρηκέναι ὑπερέχοντα. Καὶ ἀΐδια τἀγαθόν, καὶ νοῦν, καὶ τοῦ παντὸς τὴν ψυχήν, ὃν μὲν ἡμεῖς Πατέρα καλοῦμεν, τἀγαθὸν ὀνομάζοντα · νοῦν δέ, ὃν ἡμεῖς Υἱὸν καὶ Λόγον προσαγορεύομεν · τὴν ψυχὴν καλοῦντα ἣν Πνεῦμα ἅγιον οἱ θεῖοι προσαγορεύουσι λόγον [4].

De même, saint Cyrille est d'avis que « l'on trouve chez

1. *Apolog.*, II, 5.
2. *Prép. év.*, XI, 20.
3. *Thérap.*, I, 2.
4. *Théodoret* (éd. Schulz), IV, 750.

les philosophes grecs eux-mêmes la connaissance de la sainte Trinité. Ceux-ci disent, en effet, que les trois natures sont étroitement unies entre elles, sans aucun intermédiaire et que l'âme qui occupe le troisième rang est, avec l'intelligence qui occupe le deuxième rang, dans le même rapport que l'intelligence est avec le Premier [1] ».

Ainsi, les Pères de l'Église ont eux-mêmes rapproché de la Trinité chrétienne les trois hypostases de Plotin, mais les ressemblances qu'ils ont voulu voir entre les deux doctrines sont, croyons-nous, toutes superficielles ; en tout cas, si nous nous en tenons à la doctrine chrétienne telle qu'elle se trouve exposée dans saint Augustin, nous ne voyons pas trop quelles analogies on peut établir avec les néoplatoniciens.

En effet, la trinité de Plotin se compose, disons-nous, de trois hypostases. Que faut-il entendre par ce terme ? Si nous nous adressons à Plotin lui-même, nous n'en trouverons pas de définition très précise et nous n'en pourrons établir le sens qu'en comparant entre eux différents passages où ce mot est appliqué soit à l'Un, soit à l'Intelligence, soit enfin à l'Ame.

« Le bien demeure en lui-même... Comme son existence (ὑπόστασις) est en même temps son acte (ἐνέργεια), son être (εἶναι) n'est pas plus selon son acte que son acte n'est selon son être. On ne peut donc pas dire de lui qu'il agit selon sa nature, ni que son acte et que sa vie (ζωή) se ramènent à son essence (οὐσία). Mais son essence et son acte étant intimement unis et coexistant de toute éternité, il en résulte que ces deux choses constituent un seul et même principe, qui dépend de lui-même et ne dépend de nulle autre chose... Comme en lui la chose qui coexiste et celle avec laquelle elle

1. Saint Cyrille, *Contre Julien*, VIII, 273. Voir aussi : « Usque ad tres enim « hypostases Plato dixit divinam essentiam progredi ; esse supremum, Deum « bonum ; post eum secundum, Creatorem ; tertium, Animam mundi : nam « usque ad animam mundi progredi deitatem ; cetera deitatis expertia incipere « a differentia corporea. » *Ibid.*, VIII, 271.

existe ne font qu'un, comme en lui encore ce qui désire ne fait qu'un avec ce qui est désirable, et que ce qui est désirable remplit le rôle d'hypostase et de sujet (ὑποκείμενον), ici encore nous apparaît l'identité du désir et de l'essence... La première hypostase ne consiste pas dans une chose inanimée ni dans une vie irrationnelle... Dieu se porte en quelque sorte vers les profondeurs les plus intimes de lui-même, s'aimant lui-même, aimant la pure clarté qui le constitue, étant lui-même ce qu'il aime, c'est-à-dire se donnant l'existence à lui-même (ὑποστήσας ἑαυτόν) parce qu'il est un acte immanent (ἐνέργεια μένουσα) et que ce qu'il y a de plus aimable en lui-même constitue une sorte d'intelligence... Il ne faut pas craindre d'admettre que l'acte premier n'a point d'essence, mais il faut considérer l'acte de Dieu comme étant son existence même (ὑπόστασις). Si l'on séparait en lui l'existence d'avec l'acte, le principe, parfait par excellence, serait incomplet et imparfait. Puisqu'avant tous les temps il était ce qu'il est, il faut, lorsqu'on dit qu'il s'est fait lui-même, entendre qu'avoir fait et lui-même sont inséparables : car son être (εἶναι) est identique à son acte créateur (τῇ ποιήσει) et, si je puis m'exprimer ainsi, à sa génération éternelle (γεννήσει αἰδίῳ) [1]. »

Dans le passage suivant le terme d'hypostase se rapporte à l'intelligence : « Toutes choses, tant qu'elles persévèrent dans l'être, tirent nécessairement de leur propre essence et produisent au dehors une certaine nature qui dépend de leur puissance et qui est l'image de l'archétype dont elle provient. L'Intelligence est le verbe et l'acte de l'Un... Quand celui qui engendre est souverainement parfait, celui qui est engendré doit lui être si étroitement uni qu'il n'en soit séparé que sous ce rapport qu'il en est distinct [2]. »

Enfin, par rapport à l'âme, Plotin dit : « L'Ame est le Verbe (λόγος) et l'acte (ἐνέργεια) de l'Intelligence. Elle est la

1. *Enn.*, 6-8-7, 15, 20. Bouillet III, 507-522-523, 531-532, 571-572.
2. *Enn.* 5, 1, 6. Bouillet III, 14, 15 et 571.

vie qui s'en échappe pour former une autre hypostase... Elle est l'hypostase qui procède de l'Intelligence et quand elle la contemple, elle est la raison exacte. L'intelligence rend donc l'âme plus divine parce qu'elle l'engendre et qu'elle lui accorde sa présence. Rien ne sépare l'une de l'autre que la distinction de leur essence [1]. »

Ainsi pour Plotin l'hypostase signifie l'existence substantielle [2]. Ce terme fut aussi employé par l'Église ; il le fut quelquefois dans le sens de substance comme le prouve ce texte du *De Trinitate* [3] : « Ita ut plerique nostri qui haec graeco tractant eloquio, dicere consueverint μίαν οὐσίαν, τρεῖς ὑποστάσεις, quod est latine unam essentiam, tres substantias. » Cependant on lui donna plus généralement le sens de personne. C'est, d'ailleurs, ainsi qu'il avait été pris par saint Athanase [4]. Mais, bien que ces deux termes d'hypostase et de personne aient été souvent confondus, ou tout au moins employés dans le même sens, il n'en résulte pas qu'il y ait identité entre le dogme des trois personnes en Dieu des chrétiens et la théorie des trois hypostases de Plotin.

Il n'y a accord entre le christianisme et le néo-platonisme qu'autant qu'on s'en tient à cette analogie purement verbale ou qu'on considère la relation nécessairement obscure qui devait se trouver entre un être absolument un et les trois hypostases ou personnes distinctes qui cependant la constituent. Mais cette idée d'une trinité se retrouvait un peu partout à cette époque, et, lorsqu'on envisage ces hypostases ou ces personnes séparément, lorsqu'on étudie leur rôle propre et les relations qu'elles ont l'une avec l'autre, on se rend vite compte de la différence profonde qui séparait sur cette question le néo-platonisme du christianisme.

1. *Enn.*, 5, 1, 3. Bouillet III, 8 et 571.
2. Bouillet, *loc. cit.*
3. 5, 9.
4. Voir son panégyrique par saint Grégoire de Nazianze. — *Id.* : « Puisque nous avons reconnu qu'il y a dans la Sainte Trinité quelque chose de commun et quelque chose de particulier. Ce qui est commun constitue l'essence (ou la substance) et l'hypostase (ou la personne) est le caractère particulier de chacun. » (Saint Basile. *Lettre* 38. Cité par Bouillet III, 572.)

Chez Plotin, nous l'avons vu dans le chapitre précédent, la première hypostase, l'Un ou le Bien est un principe absolu, simple et indivisible, présent partout et infini, réalité suprême dont dépendent toutes choses. C'est la cause immobile dont procède l'Intelligence qui en est l'image (εἰκών), « qui lui ressemble comme la lumière ressemble au soleil et qui n'est l'Intelligence qu'en vertu de sa conversion vers l'Un [1] ». Mais cette deuxième hypostase, l'Intelligence est inférieure à l'Un : elle lui doit toute sa force et ce n'est que par lui qu'elle a le privilège d'être une essence.

L'Intelligence implique déjà la dualité : la dualité de l'être et de la pensée dont elle est l'Unité consubstantielle [2]. Elle contient en elle-même le monde intelligible (κόσμον νοητόν) formé par les idées (ἰδέαι, εἴδη, λόγοι) qui sont ses actes, ses pensées. « Le monde intelligible possède une puissance universelle qui pénètre tout dans son développement infini sans épuiser sa force infinie [3], » et sa puissance est purement essence. Les idées sont les archétypes, les modèles des choses, en même temps que la raison d'être du sensible [4].

De l'Intelligence procède l'Ame du monde (ἡ ψυχὴ τοῦ κόσμου) ou âme universelle (ἡ ψυχὴ ὅλη ou τοῦ παντός) qui en est l'acte et le verbe. Cette troisième hypostase est l'intermédiaire par lequel les êtres d'ici-bas se rattachent aux êtres intelligibles, c'est l'interprète des choses qui descendent du monde intelligible dans le monde sensible et qui remontent du monde sensible au monde intelligible. C'est elle qui a donné la vie au corps de l'univers [5] qu'elle administre pour le bien général par l'intermédiaire de démons dont c'est là la seule fonction [6].

1. *Enn.*, V, 1, 6, 7.
2. *Enn.*, V, 1, 4.
3. *Enn.*, V, 8, 9.
4. *Enn.*, VI, 7, 2,
5. *Enn.*, IV, 3, 9, 11.
6. C'est sur ce terrain que pouvait se faire l'accord entre la religion vulgaire et le néo-platonisme, et c'est à cette théorie, considérablement développée d'ailleurs, qu'eurent surtout recours les successeurs de Plotin pour se

Telles sont les trois hypostases néo-platoniciennes; peut-on les rapprocher des trois personnes de la Trinité chrétienne? Évidemment non : leur rôle est tout différent. Dans la doctrine de Plotin, l'Un-Premier demeure toujours en dehors de la pensée et de l'être. Pour les chrétiens au contraire le Père est éminemment personnel. Il peut dire de lui-même : je suis celui qui suis ; je suis l'α et l'ω. D'autre part, le caractère de créateur ne convient pas à la première hypostase de Plotin ; il doit être attribué exclusivement à la troisième ; chez les chrétiens ce serait l'inverse : envisagées séparément, seules la première et la deuxième personnes sont créatrices.

La deuxième hypostase de Plotin ne connaît que le monde intelligible ; elle ne considère pas le monde sensible qu'elle ignore, ce monde où pourtant se déploie l'activité humaine ; elle n'a donc aucune connaissance des actes de l'homme, elle ne peut pas agir en sa faveur et jouer à son égard le rôle d'une Providence. « Le verbe chrétien, au contraire, exempt du mouvement comme Dieu, s'y assujétit par un mystère et établit une alliance incompréhensible entre la terre et le ciel [1]. »

Enfin, l'âme du monde, nous l'avons vu, est créatrice, tandis que l'Esprit saint ne l'est pas. Celui-ci, d'ailleurs, est caractérisé par l'amour. C'est lui qui, selon saint Augustin, est plus spécialement chargé de remettre les péchés des hommes [2]. L'analyse que nous avons faite plus haut, nous montre bien que ce rôle ne saurait nullement convenir à la troisième hypostase de Plotin.

Il en résulte donc que l'on ne peut en aucune façon assimiler les trois hypostases et les trois personnes de la Trinité : chacune des hypostases est radicalement et absolument distincte de chacune des personnes. Poussons plus loin

faire les défenseurs du polythéisme et donner à leurs doctrines ce caractère théurgique qu'elles eurent dans la suite.

1. J. Simon, *Histoire de l'École d'Alexandrie*, I, IV.

2. *Sermo* LXXI, 25 et 28.

encore cette étude et recherchons maintenant quelles sont les relations réciproques des membres constitutifs de nos deux Trinités.

L'Un-Premier ignore tout ce qui est au-dessous de lui, étant au-dessus de la pensée. L'Intelligence ne peut avoir aucune connaissance du monde sensible et, d'une manière générale, tout être ignore l'inférieur qui procède de lui, pour limiter son amour et sa connaissance à ce qui lui est immédiatement supérieur. Ainsi, il n'y a de connaissance et d'amour que de la part de l'inférieur et cet amour ne s'adresse qu'à ce qui le dépasse. Il n'en est plus de même dans la trinité chrétienne où toutes les personnes se connaissent et s'aiment entre elles.

Ceci, d'ailleurs, est une conséquence de la conception même que se faisait Plotin des hypostases. Pour lui, nous l'avons vu, hypostase signifie existence substantielle; les hypostases sont d'une essence absolument différente l'une de l'autre; elles sont inférieures et subordonnées l'une à l'autre. Mais il ne saurait en être ainsi pour les chrétiens, et ceux-là même qui, parmi eux, s'efforcèrent de retrouver leurs doctrines chez Plotin n'ont pu méconnaître cette profonde différence. « Lorsque, dit saint Cyrille, les Platoniciens admettent trois hypostases et qu'ils affirment que la substance de Dieu s'étend jusqu'à ces trois hypostases, lorsqu'ils emploient quelquefois le nom même de la Trinité, ils sont d'accord avec les croyances des chrétiens et il ne leur manquerait rien s'ils voulaient bien appliquer aux trois hypostases le terme de consubstantialité pour faire concevoir l'unité de Dieu en qui la triplicité n'implique pas une différence de nature et en qui les hypostases ne sont pas inférieures l'une à l'autre [1]. » Dans la Trinité chrétienne les personnes ne

1. *Cont. Jul.*, VIII, 270. Bouillet, III, 626 : « Ainsi Plotin appelle Intelligence le verbe divin que nous nommons aussi la sagesse, sauf que nous n'admettons pas que le Fils soit en rien inférieur à la gloire et à la majesté du Père, car nous ne disons pas qu'il doive contempler le Père pour arriver à la perfection, comme s'il n'était point parfait par lui-même, ainsi que l'admettent ces philosophes, selon qui l'Intelligence a besoin du premier principe et le

sont pas subordonnées l'une à l'autre; elles sont consubstantielles et co-éternelles [1], « quia inseparabiliter sunt unius ejusdem substantiae, vel, si hoc melius dicitur, essentiae [2]... unam esse virtutem, unam substantiam, unam deitatem, unam gloriam [3] ». Il y a donc entre elles une parfaite égalité : « Nihil putetur in hac Trinitate temporibus locisve distare; sed haec tria aequalia esse et coaeterna et omnino esse una natura; non a Patre aliam et a Filio aliam, et a Spiritu Sancto aliam conditam esse creaturam; sed omnia et singula quae creata sunt vel creantur, Trinitate creante subsistere; nec quemquam liberari a Patre sine Filio et Spiritu Sancto, aut a Filio sine Patre et Spiritu Sancto aut a Spiritu Sancto sine Patre et Filio, sed a Patre et Filio et Spiritu Sancto, uno, vero, vereque immortali, id est omni modo incommutabili solo Deo... haec separatim quidem, sed nullo modo separata tria illa demonstrant [4] ».

Ainsi, à cet égard, non seulement il n'y a pas accord

contemple pour arriver à posséder toute la perfection que comporte sa nature ; c'est ainsi encore que, selon ces mêmes philosophes, l'âme qui occupe le troisième rang après le premier principe a besoin de contempler l'Intelligence et de participer à ce second principe pour être ce qu'elle doit être ». (*Ibid.*, 273. Bouillet, III, 14, 15.)

1. *De Trinitate*, IV, 30.
2. *Epist.*, CLXX, 17.
3. *Contr. Maxim.*, II, 26, 13.
4. *Epist.*, CLXIX, 6. *Epist.*, CLXX, 5 : « Il existe un bien, seul simple, seul immuable qui est Dieu. Par ce bien tous les autres biens ont été créés, mais ils ne sont point simples et pourtant ils sont muables. Quand je dis en effet qu'ils ont été créés, j'entends qu'ils ont été faits et non pas engendré, attendu que ce qui est engendré du bien simple est simple comme lui, est la même chose que lui. Tel est le rapport de Dieu le Père avec Dieu le Fils, qui, tous deux ensemble avec le Saint-Esprit ne font qu'un seul Dieu, et cet esprit du Père et du Fils est appelé le Saint-Esprit dans l'Écriture par appropriation spéciale de ce nom. Or, il est autre que le Père et le Fils parce qu'il n'est ni le Père ni le Fils ; je dis autre et non autre chose, parce qu'il est lui aussi le bien simple, immuable et éternel. Cette Trinité n'est qu'un seul Dieu qui n'en est pas moins simple pour être une Trinité ; car nous ne faisons pas consister la simplicité du Bien en ce qu'il serait dans le Père seulement, ou seulement dans le Fils ou enfin dans le seul Saint-Esprit ; et nous ne disons pas non plus, comme les Sabelliens, que cette Trinité n'est qu'un nom, que ce bien est simple, parce qu'il est ce qu'il a, sauf la seule réserve de ce qui appartient à chaque personne de la Trinité relativement aux autres. » (*Cité de Dieu*, XI, 10. — Bouillet II, 282.)

entre saint Augustin et Plotin, il y a au contraire une divergence complète et la seule analogie que nous puissions constater entre ces deux doctrines, c'est qu'elles admettent, d'une part, que Dieu est un, et, d'autre part, que Dieu un renferme en lui une même pluralité. Sur cette question de la Trinité, le seul rapprochement à faire entre Plotin et Augustin consiste donc dans ce fait que d'après eux l'être suprême implique soit trois personnes, soit trois hypostases. On ne saurait aller plus loin et trouver dans ce fait, qui, d'ailleurs, n'est pas exclusivement propre aux doctrines que nous comparons, une preuve d'une influence quelconque. Cette idée de la Trinité de l'Être suprême n'était pas nouvelle ; elle avait fait son chemin dans le monde ; rien d'étonnant dès lors qu'elle se retrouve à la fois dans le néo-platonisme et dans le christianisme. Mais à part cette similitude numérique, on ne saurait établir aucune assimilation [1]. Tout au plus pourrait-on encore remarquer qu'en admettant ainsi à la fois l'unité et la multiplicité en Dieu, saint Augustin et Plotin se trouvaient en présence de la même difficulté. Cependant, la simplicité de l'Un-Premier pouvait jusqu'à un certain point (en y mettant, il est vrai, une grande complaisance) se concilier avec les trois hypostases, ou tout au moins il y avait à cela de moins grandes difficultés que pour la doctrine de saint Augustin. C'est en vain que ce dernier insiste et veut sauvegarder à la fois cette unité et cette multiplicité ; la conciliation ne peut se faire entre les deux thèses,

1. La trinité chrétienne étant antérieure à la triade néo-platonicienne, on ne saurait admettre que c'est aux néo-platoniciens que le christianisme a emprunté son dogme de la trinité. Cependant il ne faudrait pas s'exagérer la portée de ce fait et prétendre a priori que l'influence néo-platonicienne fut, à cet égard, absolument nulle. Il est au contraire très probable qu'il y eut une action indirecte du philonisme et du néoplatonisme, en ce sens que ces systèmes contribuèrent à donner un appui à la trinité chrétienne. Les chrétiens furent portés à dégager d'autant plus nettement ce dogme de la trinité et à l'adopter avec d'autant moins de difficulté qu'ils voyaient une théorie trinitaire admise sans absurdité par différents systèmes philosophiques. D'autre part, ils purent encore mettre à contribution ces mêmes systèmes et leur emprunter un certain nombre d'arguments dont ils avaient besoin pour la défense de leur dogme.

si l'on s'en tient au point de vue philosophique. Au fond, il n'avait peut-être même pas besoin d'essayer de la faire. C'était là une vérité révélée ; rien n'empêchait qu'elle demeurât à l'état de mystère. Mais cette contradiction qui se manifeste dans la pensée de saint Augustin, n'est-elle pas, jusqu'à un certain point, l'indice de deux directions bien caractérisées et bien distinctes ? L'une viendrait surtout de la philosophie et de la tendance générale de son esprit ; l'autre au contraire serait exclusivement religieuse ? Nous serions presque tenté de le croire en voyant le nombre considérable de rapprochements que nous avions eu l'occasion de faire dans le chapitre précédent, tandis que dans celui-ci nous n'avons pu constater que des analogies absolument superficielles.

C'est que, tant qu'il s'agissait des attributs de Dieu, saint Augustin trouvait dans Plotin un allié ; c'étaient les mêmes tendances à l'unité, c'était la thèse soutenue par le christianisme. Cette unité, dans l'un comme dans l'autre, implique une même pluralité numérique. C'est le fait de certaines circonstances sur lesquelles nous n'avons pas à essayer de faire la lumière puisque nous n'envisageons pas les rapports de Plotin et du christianisme, mais de Plotin et de saint Augustin et que ce dernier n'a pas introduit sur ce point d'élément nouveau dans la doctrine chrétienne. Enfin, lorsqu'il s'agit non plus seulement du nombre des éléments qui constituent le Dieu que tous deux admettent, mais de leur action et de leurs relations réciproques, le désaccord est complet et l'on ne saurait trouver de points communs entre les deux doctrines que par le fait des graves difficultés que toutes deux soulèvent.

Il n'y a donc pas lieu d'assimiler la trinité chrétienne à la triade néo-platonicienne et les différences que nous venons de signaler résultent peut-être d'une divergence radicale dans le point de départ des deux doctrines. Les néo-platoniciens durent peut-être maintenir d'autant plus fortement leurs trois hypostases qu'ils voulaient défendre le polythéisme et lui donner un fondement rationnel ; les docteurs chrétiens

au contraire ne pouvaient songer à abandonner le point de vue monothéiste qui leur venait du judaïsme; ils devaient donc s'efforcer d'y ramener l'incarnation, la rédemption et l'homoousie. De là des contradictions que d'ailleurs ils reconnaissaient bravement [1].

Cette identité numérique que nous retrouvons dans la théodicée de nos deux doctrines, résultait d'un tour d'esprit commun au IIIe et au IVe siècles ; on aimait et on adoptait presque sans y penser la triple répartition de l'Être divin. Mais le néo-platonisme avait un avantage sur le christianisme : pour lui l'émanation ne s'arrêtait pas brusquement à la troisième hypostase; elle se continuait jusque dans le monde sensible par l'intermédiaire des démons. Dans la doctrine chrétienne, au contraire, le Saint-Esprit est le terme de la génération.

La subordination, qui caractérise la triade néo-platonicienne et qui la différencie de la trinité chrétienne, n'est cependant pas aussi étrangère qu'on pourrait le croire au christianisme [2]. Elle est analogue à la triade des chrétiens du IIIe siècle et on la retrouve dans les théories trinitaires des Pères anté-nicéens. Elle ne disparut même pas complètement après 325; la preuve en est dans le semi-arianisme qui ne consistait guère que dans le maintien de cette subordination traditionnelle, qui fut approuvé par des conciles plus nombreux que celui de Nicée et qui faillit devenir la loi de l'Église [3].

Nous retrouvons d'ailleurs dans la Trinité orthodoxe elle-même des traces de l'ancienne subordination. Le Fils est engendré; il n'existe donc pas per se ; le Saint-Esprit en procède ; il n'est donc même pas engendré. C'est là ce que les Livres saints enseignent. Ces traces ne purent donc dis-

1. Cf. les « et tamen » du symbole Quicumque.
2. Cf. Ueberweg, *Geschichte der Philosophie,* II, 69.
3. L'orthodoxie triomphante n'a pas classé ces conciles parmi les conciles œcuméniques. (Cf. *Oeconomia = distributio substantiae divinae,* de Tertullien.)

paraître complètement, car on se trouvait en présence de textes formels des saintes Écritures qui partout affirment la subordination.

Quant à Augustin il admit la conception orthodoxe de la Trinité. « Credimus et tenemus et fideliter praedicamus, quod Pater genuerit Verbum, hoc est Sapientiam, per quam facta sunt omnia, unigenitum Filium, unus unum, aeternus coaeternum, summe bonus aequaliter bonum, et quod Spiritus Sanctus simul et Patris et Filii sit Spiritus et ipsi consubstantialis et coaeternus ambobus, atque hoc totum et Trinitas sit propter proprietatem personarum et unus Deus propter inseparabilem divinitatem, sicut omnipotens propter inseparabilem omnipotentiam, ita tamen ut etiam quum de singulis quaeritur, unusquisque eorum et Deus et omnipotens esse respondeatur, quum vero de omnibus simul, non tres dii vel tres omnipotentes, sed unus Deus omnipotens ; tanta ibi est in tribus inseparabilis unitas, quae sic se voluit praedicari [1]. »

Cependant, en se conformant à la thèse de saint Athanase, saint Augustin ne pouvait éluder les difficultés que présentait la doctrine qu'il avait adoptée. Comme tous les théoriciens de la Trinité, il devait, s'il voulait en donner une explication rationnelle, aboutir au trithéisme ou au modalisme. C'est à ce dernier que, poussé par sa tendance à l'unité [2], il devait malgré lui incliner. Il y a, en effet, en lui, et c'est un point qui le sépare plus nettement encore de Plotin, un modalisme plus ou moins sabellien, dont lui-même, très probablement ne se rendait pas compte, mais qui n'en existe pas moins au fond de sa doctrine. Il est vrai qu'il s'en défend, qu'il repousse l'hérésie de Sabellius, qu'il ne veut pas admettre en même temps que l'unité de l'essence, l'unité de la personne divine ; mais les analogies dont il se sert nous montrent bien qu'il n'était pas hostile aux doctrines qui

1. Cf. Harnack, *op. cit.*, III, 153.
2. *De Civ. Dei*, XI, 24.

remplaçaient les personnes par les modes d'être et d'action.

Ainsi, lorsqu'il compare, comme il se plaît à le faire, les trois personnes à trois moments de l'existence de l'homme : être, connaître et vouloir :

« Trinitatem omnipotentem quis intelligit? Et quis non loquitur eam, si tamen eam? Rara anima quae cum de illa loquitur, scit quid loquitur. Et contendunt et dimicant, et nemo sine pace videt istam visionem. Vellem ut haec tria cogitarent homines in seipsis. Longe aliud sunt ista tria quam illa Trinitas; sed dico ubi se exerceant et probent, ut sentiant quam longe sunt. Dico autem haec tria : esse, nosse, velle. Sum enim, et novi, et volo : sum sciens et volens; et scio esse me et velle et volo esse et scire. In his igitur tribus, quam sit inseparabilis vita, et una vita, et una mens et una essentia, quam denique inseparabilis distinctio. tamen distinctio, videat qui potest [1]... »

Ou bien : être, savoir et aimer.

« Ubi ergo Trinitas? Attendamus quantum possumus et invocemus lucem sempiternam ut illuminet tenebras nostras et videamus in nobis, quantum sinimur, imaginem Dei... Ipsa mens et amor et notitia ejus, tria quaedam sunt et haec tria unum sunt; et cum perfecta sunt, aequalia sunt... recte igitur diximus, haec tria, cum perfecta sunt, esse consequenter aequalia [2].

« Et in ea [mente] quaedam trinitas invenitur, id est mens, et notitia qua se novit et amor quo se notitiamque suam diligit; et haec tria aequalia inter se et unius ostenduntur esse essentiae [3]... »

Ou bien encore : l'être, la vie et la connaissance. (*De lib. arb.*)

Ces comparaisons sont fréquentes chez lui. On en trouve qui se rapportent à nos trois facultés : mémoire, pensée et volonté :

1. *Conf.*, XIII, 11.
2. *De Trin.*, IX, 2, 4.
3. *De Trin.*, XV, III.

« Atque ita fit illa trinitas ex memoria, et interna visione et quae utrumque copulat voluntate. Quae tria enim, cum in unum coguntur, ab ipso coactu cogitatio dicitur. Nec jam in his tribus diversa substantia est [1]. »

Ailleurs, elles sont empruntées à la conscience : conscience de l'éternité, de la sagesse et de l'amour du bonheur, ou bien aux choses elles-mêmes :

« Quapropter haec tria, mensuram, numerum, pondus, etiam in caeteris omnibus rebus animadvertenda praelibaverim [2]... »

Ces difficultés que saint Augustin avait rencontrées dans son explication du dogme de la Trinité lui survécurent. La lutte entre le trithéisme et le modalisme se poursuivit durant tout le moyen âge avec des alternatives diverses ; rappelons les noms de Bérenger comme représentant du trithéisme et d'Abélard qui paraît avoir été plutôt favorable au modalisme. Mais ce qu'il est intéressant de constater, c'est que, dans cette lutte, l'influence de saint Augustin continua à se manifester et qu'il n'était pas ignoré de plusieurs de ceux qui furent au moyen âge accusés de sabellianisme [3].

1. *De Trin.*, XI, 16 et XV, III.
2. *De Trin.*, XI, 18.
3. « Wo Augustin's Schrift *De Trinitate* studirt und befolgt wurde, stellte sich überall ein feiner Modalismus ein, und leicht war es für Jeden, der verketzern wollte, dem augustinisch beeinflussten Gegner Sabellianismus vorzuwerfen. » Harnack, *Lehrb. der Dogmengesch.*, III, 447.

CHAPITRE IV

La création.

Nous nous sommes proposé de déterminer ce qu'était pour Plotin et pour saint Augustin l'Être divin. Nous avons vu que, tout en admettant une simplicité et une indétermination absolues de Dieu, ils avaient cependant été l'un comme l'autre amenés à accorder que cette unité enfermait une multiplicité : trois hypostases selon l'un, trois personnes selon l'autre; autrement dit, en examinant la question au seul point de vue philosophique, nous avons constaté dans les deux doctrines les mêmes contradictions fondamentales.

Il s'agit maintenant de considérer les rapports qui existent entre cet être suprême dont nous devrions tout ignorer et le monde dont nous faisons partie. Comment un passage de l'infini au fini, du simple au composé, de l'immuable au changeant peut-il être possible? C'est qu'entre Dieu et le monde, disent Plotin et saint Augustin, il y a un rapport de causalité. Le monde est, dit Plotin; mais il ne saurait trouver en lui-même la raison de son existence. Il nous faut donc conclure de l'effet à la cause et poser l'Être Premier condition et cause de toutes choses : Νῦν δὲ λεγέσθω τίς ἡ τοῦ ἀγαθοῦ φύσις καθόσον τοῖς παροῦσι λόγοις προσήκει · ἔστι δὲ τοῦτο εἰς ὃ πάντα ἀνήρτηται καὶ οὗ πάντα τὰ ὄντα ἐφίεται ἀρχὴν ἔχοντα αὐτὸ κἀκεῖ οὐ δεόμενα · τὸ δ' ἐστὶν ἀνενδεές, ἱκανὸν ἑαυτῷ, μηδενὸς δεόμενον, μέτρον πάντων καὶ πέρας, δοὺς ἐξ αὑτοῦ νοῦν καὶ οὐσίαν [1]...

1. *Enn.*, I, 8, 2.

Mais cette activité qu'il attribue à Dieu ne doit pas être considérée comme un prédicat ; l'unité de l'Être suprême que Plotin s'efforce de maintenir se serait alors trouvée brisée. Nous ne devons donc concevoir cette activité que comme une « activité pure, sans substratum [1] ». Mais, par ce fait, nous avons déjà introduit la pluralité dans le concept du Premier et nous avons donné de lui une détermination qui n'est plus seulement négative.

Cette contradiction nécessaire qui existe entre l'Être Premier reconnu, d'une part, comme absolument simple, d'autre part, comme cause de tout (αἴτιον πάντων) est autant que possible atténuée et comme dissimulée par Plotin. Il admet bien que l'Un-Premier doit être envisagé comme une force active, que c'est à lui que toutes choses doivent leur existence, mais il n'en résulte pas d'après notre auteur qu'il faille considérer cette génération comme un acte de réflexion ou de libre volonté. C'est en vertu de la nécessité même de sa nature qu'il engendre, ce n'est pas par bonté, comme le dira plus tard saint Augustin.

Γέγονε δὲ (ὁ κόσμος) οὗτος οὐ λογισμῷ τοῦ δεῖν γενέσθαι, ἀλλὰ φύσεως ἀναγκῇ · οὐ γὰρ ἦν τοιοῦτον ἐκεῖνο, οἷον ἔσχατον εἶναι τῶν ὄντων. Πρῶτον γὰρ ἦν, καὶ πολλὴν δύναμιν ἔχον καὶ πᾶσαν, καὶ ταύτην τοίνυν τοῦ ποιεῖν ἄλλο, ἄνευ τοῦ ζητεῖν ποιῆσαι · ἤδη γὰρ ἂν αὐτόθεν οὐκ εἶχεν, εἰ ἐζήτει. Οὐδ' ἂν ἦν ἐκ τῆς αὐτοῦ οὐσίας, ἀλλ' ἦν οἷον τεχνίτης, ἀφ' αὑτοῦ τὸ ποιεῖν οὐκ ἔχων, ἀλλ' ἐπακτόν, ἐκ τοῦ μαθεῖν λαβὼν τοῦτο [2].

Ainsi, bien que Plotin ait dû faire de l'Un-Premier un être actif, il n'en a pas pour cela altéré l'essence, car il n'y a eu de la part de ce dernier aucune intervention spéciale. L'Un demeure ce qu'il était ; son immutabilité a été sauvegardée. « En ne faisant rien, il a fait de grandes choses, et en restant lui-même il a produit des œuvres importantes [3]. »

1. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen,* III, II, 495.
2. *Enn.*, 3, 2, 2.
3. *Enn.*, 3, 2, 1. C'est d'ailleurs ce que laisse entendre saint Augustin dans certains passages, *De lib. arb.,* II, 16, 17.

Il est par conséquent de l'essence même de l'Un-Premier et d'une manière générale de l'essence de tout être de produire. Le supérieur engendre l'inférieur, et il l'engendre naturellement parce qu'il en a la puissance, et aussi parce que, comme l'avait déjà si bien dit Platon, l'envie n'entre pas dans le chœur des dieux ou mieux encore, parce que celui qui est bon comme le Démiurge ne connaît pas l'envie [1] : Πῶς οὖν τὸ τελειότατον καὶ τὸ πρῶτον ἀγαθὸν ἐν αὐτῷ σταίη, ὥσπερ φθονῆσαν ἑαυτοῦ ἢ ἀδυνατῆσαν, ἡ πάντων δύναμις [2].

Le rapport du supérieur à l'inférieur, d'après Plotin, pourrait s'expliquer comme suit : L'Un-Premier se communique sans division, mais aussi sans altération. Il est le principe et la cause ; le monde n'en est pas une partie, il en est un effet : « On peut se représenter le premier principe comme une source qui n'a point d'autre origine qu'elle-même, qui se verse à flots dans une multitude de fleuves sans être épuisée par ce qu'elle leur donne, sans même s'écouler, parce que les fleuves qu'elle forme, avant de couler chacun de leur côté, confondent encore en elle leurs eaux, tout en sachant quel cours ils doivent suivre. Qu'on s'imagine encore la vie qui circule dans un grand arbre, sans que son principe sorte de la racine où il a son siège, pour aller se diviser entre les rameaux : en répandant partout une vie multiple, le principe demeure cependant en lui-même exempt de toute multiplicité et il en est seulement l'origine [3]. »

Ces comparaisons, si elles ne lèvent pas toutes les difficultés (si ces difficultés avaient pu être levées, Plotin n'aurait pas eu recours à ces comparaisons), nous font entrevoir cependant que cette relation qui unit l'inférieur au supérieur dont il procède ne saurait être que causale ; en tout cas, il nous faut absolument nier qu'elle soit spatiale ou temporelle. Pour Plotin le monde n'a pas été engendré à un moment déterminé ; s'il a été engendré, il ne l'a pas été dans le

1. Cf. Platon, *Phèdre et Timée*.
2. *Enn.*, 5, 11, 1.
3. *Enn.*, 3, 8, 9. Bouillet, 2, 230, 231.

temps. De même encore le monde est indissoluble ; il ne sera donc pas détruit dans le temps, et, quelque difficulté que présente cette thèse, il faut admettre qu'il est à la fois éternel et engendré : ἀναγκὴ τοίνυν ἐφεξῆς εἶναι πάντα ἀλλήλοις καὶ ἀεὶ γενητὰ δὲ τὰ ἕτερα τῷ παρ' ἄλλων εἶναι. Οὐ τοίνυν ἐγένετο, ἀλλ' ἐγίνετο, καὶ γενήσεται ὅσα γενητὰ λέγεται, οὐδὲ φθαρήσεται, ἀλλ' ἢ ὅσα ἔχει εἰς ἅ · ὃ δὲ μὴ ἔχει εἰς ὅ, οὐδὲ φθαρήσεται [1].

Le monde est immortel ; on ne peut dire qu'il a commencé d'être, « car l'âme universelle ne pouvait laisser tomber dans le néant quelqu'une des choses qui ont été une fois placées en elles [2] » ; de même il ne peut non plus cesser d'être, les éléments dont il est formé ne pouvant se détruire.

Le rapport de l'Un-Premier aux êtres inférieurs qui procèdent de lui ne sera pas non plus spatial. Le Premier peut être présent à tout être puisqu'il lui communique sa force, mais s'il est partout, il n'est aussi nulle part : « Quant au premier principe, n'ayant rien au-dessus de lui, il ne saurait être contenu dans rien. Puisqu'il n'est contenu dans rien et que les autres choses sont contenues chacune dans celle qui la précède immédiatement, le premier principe contient tous les autres êtres, il les embrasse sans se partager avec eux et les possède sans être possédé par eux. Puisqu'il les possède sans être possédé par eux, il est partout... S'il n'est éloigné de rien, n'étant nulle part, il sera en lui-même partout. Il n'aura pas une de ses parties ici, une autre là ; il ne sera pas

1. « Il est donc nécessaire que toutes les choses [inférieures au Premier] existent toujours dans leur dépendance mutuelle, et qu'elles soient engendrées parce qu'elles tiennent d'autrui leur existence. Elles n'ont pas été engendrées à un moment déterminé ; en affirmant qu'elles sont engendrées, il faut dire : elles étaient engendrées, elles seront engendrées. Elles ne seront pas non plus détruites, à moins qu'elles ne soient composées d'éléments dans lesquels elles puissent se dissoudre. Quant à celles qui sont indissolubles, elles ne périront pas. » (Trad. Bouillet, I, 264-265. *Enn.*, II, 9, 3.)

2. « Les Platoniciens disent qu'il ne s'agit pas d'un commencement de temps, mais d'un commencement de cause. Il en est, disent-ils, comme d'un pied qui serait de toute éternité posé sur la poussière ; l'empreinte existerait toujours au-dessous, et cependant elle est faite par le pied, de sorte que le pied n'existe pas avant l'empreinte, bien qu'il la produise. » *Cité de Dieu,* X, 81. (Bouillet, II, 253.)

tout entier seulement en tel ou tel lieu ; il sera donc tout entier partout [1]. »

Le Premier demeure donc tout entier, tout en étant la cause du dérivé. Le fini n'est qu'un accident ; ce n'est qu'une image (εἴδωλον, ἴνδαλμα), une ombre (σκία), un reflet (κάτοπτρον) de l'infini. « Il l'imite comme le portrait obtenu par la peinture ou réfléchi par la surface de l'eau reproduit la personne placée au-dessus de l'eau ou devant le peintre [2]. » Il n'a donc aucune valeur par lui-même, et s'il faut lui en reconnaître quelqu'une, ce n'est qu'une valeur toute relative qui lui est pour ainsi dire étrangère puisqu'elle appartient au supérieur auquel il doit l'existence et vers lequel il se retourne. Ainsi l'essence de toutes choses se ramène au Premier, centre de tout. De là une harmonie universelle puisque tout l'inférieur procède graduellement du supérieur et par la conversion se retourne vers lui.

Mais, si l'unité a donné naissance à la pluralité, l'éternité au temps et à la succession, l'harmonie à la division, la raison en est dans l'existence de la matière. C'est elle, en effet, qui distingue le sensible de l'intelligible, c'est elle qui est le principe de l'infériorité. Par elle-même elle n'a aucune réalité ; elle n'est qu'une possibilité d'être, le non-être (ἀληθινῶς μὴ ὄν), l'indétermination même, la pure privation de tout être, c'est-à-dire de tout bien, en un mot, c'est le mal [3].

Telle est la thèse de Plotin. Nous avons vu les difficultés auxquelles il s'est heurté : il n'a pu conserver son concept d'un Dieu indéterminé. Les allégories par lesquelles il essaye d'expliquer l'origine de la pluralité ainsi que le rapport de l'infini au fini demeurent des plus obscures. Les difficultés ne sont pas moindres pour saint Augustin (au point de vue philosophique) lorsqu'il veut concilier la création avec la conception de Dieu que nous avons étudiée plus haut.

D'après saint Augustin, le problème de la création im-

1. *Enn.*, V, v, 9. Bouillet, 3-35-36.
2. *Enn.*, VI, ii, 22. Bouillet, 3, 244.
3. Zeller, ouvr. cité, III, 2.

plique trois questions : par qui, par l'entremise de quoi, pour quoi le monde a-t-il été fait ? « Quia vero tria quaedam maxime scienda de creatura nobis oportuit intimari, quis eam fecerit, per quid fecerit, quare fecerit. Deus dixit, inquit, fiat lux et facta est lux. Et videt Deus lucem, quia bona est. Si ergo quaerimus qui fecerit, Deus est. Si per quid fecerit, dixit fiat et facta est. Si quare fecerit, quia bona est. Nec auctor est excellentior Deo, nec res efficacior Dei verbo, nec causa melior quam ut bonum crearetur a Deo bono[1]. »

Il y a donc un abîme entre Plotin et saint Augustin. Pour l'un, le monde doit sa naissance à une génération, pour l'autre, à une création. Il nous suffit de remarquer que cette différence capitale avait été signalée avec une très grande force et à plusieurs reprises par saint Augustin lui-même. « Nos enim dicimus Deum Patrem genuisse Filium aequalem sibi, creasse autem per eum, hoc est condidisse ac fecisse creaturam inferiorem, quae utique non est quod est ille qui fecit et per quem fecit[2]. »

Dieu a donc créé le monde de rien[3] et il ne faut pas, comme le font les néo-platoniciens, rapporter la procession

1. *De Civ. Dei*, XI, 21. — *Id.* : « Mundus ipse ordinatissima sua mutabilitate et notabilitate et visibilium pulcherrima specie quodam modo tacitus et factum se esse et non nisi a Deo ineffabiliter et invisibiliter magno fieri se potuisse proclamat. » (*De Civ. Dei*, XI, 4.) — « Interrogavi terram..., interrogavi mare et abyssos et reptilia animarum vivarum..... interrogavi coelum, solem, lunam, stellas... Et dixi omnibus iis quae circumstant fores carnis meae : Dixistis mihi de Deo meo quod vos non estis, dicite mihi de illo aliquid. Et exclamaverunt voce magna : Ipse fecit nos. » (*Psalm.*, 99, 3. *Conf.*, X, 6. — *Ibid.*, XI, 5.)

2. *Contra Secund. Manich.*, III, 8. — *De actis cum Felice*, II, 18. — *Contra Fortunat. disp.*, 13.

3. « Quare deficiunt ? Quia mutabilia sunt. Quare mutabilia sunt ? Quia non summe sunt. Quare non summe sunt ? Quia inferiora sunt eo a quo facta sunt. Quis ea fecit ? Qui summe est. Quis hic est ? Deus, incommutabilis Trinitas, quoniam et per summam Sapientiam ea fecit, et summa benignitate conservat. Cur ea fecit ? Ut essent. Ipsum enim quantumcumque est, bonum est ; quia summum bonum est summe esse. Unde fecit ? Ex nihilo. Quoniam quidquid est, quantulacumque specie sit necesse est ; ita etsi minimum bonum, tamen bonum erit, et ex Deo erit. Nam quoniam summa specie summum bonum est, minima species minimum bonum est... Id ergo est, unde fecit Deus omnia, quod nullam speciem habet, nullam formam ; quod nihil est aliud quam nihil. » (*De vera relig.*, 35.)

du monde sensible à une hypostase déterminée. La création a eu pour auteur Dieu, c'est-à-dire, les trois personnes qui le constituent. « Omnis intellectualis et animalis et corporalis creatura, ab eadem Trinitate creatrice esse inquantum est... sine ulla dubitatione perspicitur ; non ut aliam partem totius creaturae fecisse intelligatur Pater et aliam Filius, et aliam Spiritus Sanctus, sed et simul et unamquamque naturam Patrem fecisse per Filium in dono Spiritus Sancti [1]. »

Mais, pour que le monde fût créé de rien, il a fallu un acte de la volonté divine. La naissance du monde n'avait rien de nécessaire. Il n'est que parce que Dieu a voulu qu'il fût : quia voluit, fecit [2]. « Cum ergo respondetur : Ex nihilo, quid respondetur, nisi nullam ei subjectam fuisse materiam, quam ipse non fecerat, ut haberet unde faceret, si quid vellet, et quam nisi haberet, facere non valeret ?... Quidquid illud est, cum voluntate fecisse ; non enim aliquid fecisset (Deus) invitus : nec tamen ideo eamdem voluntatem nihil esse, quia voluntate ab illo aliquid ex nihilo factum est [3]. »

Le *fiat* a donc été l'expression d'une libre volonté et la seule raison de la création du monde doit être cherchée dans la bonté qui constitue l'essence même de Dieu : « Sed factum esse mundum Dei bonitate magnum, bonum, a summo et non facto bono [4]. »

Comme on le voit, la doctrine de saint Augustin diffère radicalement de la philosophie néo-platonicienne : d'une part, trois hypostases s'engendrant l'une l'autre et donnant naissance à toutes choses en vertu de la nécessité de leur nature, de l'autre une création du monde par un acte volontaire, libre et conscient de la Divinité qui n'a agi que par bonté pour sa créature. Cependant, malgré ces divergences

1. *De vera relig.*, 14. — « Solus enim unus cujuslibet naturae, seu magnae, seu minimae creator est Deus, id est ipsa Trinitas, Pater et Filius et Spiritus Sanctus. » (*De Genes. ad Litt.*, 9, 26.) Cf. *Contra sermonem Arianum*, 4. — *Contra Adim.*, I, I.

2. *Ad Orosium contra Priscill. et Origen.*, 1, 2.

3. *De div. quaest.*, 83.

4. *Oros. cont. Prisc. et Orig.*, 9.

capitales qu'on ne saurait dissimuler, il ne serait peut-être pas impossible de reconnaître encore une parenté avec les doctrines néo-platoniciennes.

Nous avons signalé la contradiction dans laquelle Plotin était tombé en voulant faire sortir de l'infini le fini; saint Augustin se trouve en présence de la même difficulté ou même d'une difficulté plus grave encore. Il ne peut en tant que philosophe concilier sa thèse de l'unité et de la simplicité de Dieu avec le dogme de la création. Plotin avait dû pour expliquer l'origine du monde attribuer à Dieu l'action; saint Augustin dut lui reconnaître en outre la volonté et la science. En effet, nous l'avons dit, c'est par un acte de volonté libre que le monde a été créé, et cet acte ne s'est produit que parce Dieu savait que le monde qu'il ferait ainsi sortir du néant serait bon. Mais, tout en attribuant ainsi à Dieu par la création l'action, la volonté et la science, il s'efforce, autant que faire se peut, de ramener ces attributs à l'unité et de contredire le moins possible sa conception première de Dieu être simple et indéterminé. « Sed usque adeo non, cum factum est, tunc dicidit bonum, ut nihil eorum fieret si ei fuisset incognitum. Ibi ergo vidit bonum esse quod fecit, ubi bonum esse vidit, ut faceret. Nec quia factum vidit, scientiam duplicavit, vel ex aliqua parte auxit : qui tam perfecte non operaretur, nisi tam perfecta scientia, cui nihil ex ejus operibus adderetur [1]. »

Cette préoccupation qu'avait saint Augustin de ne pas abandonner sa thèse de la simplicité de Dieu, se retrouve dans tout son système sans que pour cela il ait réussi à faire disparaître cette contradiction toute philosophique qui consiste à admettre un Dieu qui est créateur et demeure cependant un être simple et immuable. Pour adoucir ce que cette contradiction a de trop choquant pour la raison, Augustin nous avertit de ne pas nous représenter cette création comme s'étant produite en un lieu ou dans un moment déterminés

1. *De Civ. Dei,* XI, 21.

ou successivement dans le temps. « Hic ergo incommutabili aeternitate vivens creavit omnia simul ex quibus currerent tempora et implerentur loca, temporalibusque et localibus rerum motibus saecula volverentur [1]. » Saint Augustin se rapproche donc sur ce point de Plotin tout en se trouvant en désaccord avec lui sur la question de l'éternité du monde [2].

Pour lui, la créature étant inférieure à son créateur ne saurait être éternelle. Elle a commencé et elle doit périr. Mais il ne saurait pourtant être question d'un temps écoulé avant la création [3], ce qui n'aurait aucun sens. « Da illis Domine, bene cogitare quid dicant et invenire, quia non dicitur nunquam, ubi non est tempus. Quod ergo dicitur, nunquam fecisse, quid aliud dicitur nisi nullo tempore fecisse ? Videant itaque nullum tempus esse posse sine creatura, et desinant istam vanitatem loqui. Extendantur etiam in ea quae antea sunt, et intelligant te ante omnia tempora aeternum creatorem omnium temporum, neque ulla tempora tibi esse coaterna [4]. »

Il fallait signaler cette divergence entre Plotin et saint Augustin sur la question de l'éternité du monde (pour Plotin un monde éternel quoique engendré, pour saint Augustin un monde créé qui a eu un commencement) non pas qu'en elle-même elle ait une importance très considérable, mais parce qu'elle nous permet, en constatant l'indépendance de saint Augustin vis-à-vis de Plotin, de nous rendre compte en même temps de la manière dont ce dernier avait cependant pu agir sur saint Augustin. Le chrétien devait sacrifier la thèse de l'éternité du monde, car il devait avant tout se conformer au dogme de la création. Mais il ne prend pas à la lettre les textes des Écritures qui se rapportent à cette question et c'est d'une manière toute philosophique

1. *De Genes. ad Litt.*, 9, 26. — *De actis cum Felice*, 2, 18.
2. « Non tamen dubito nihil omnino creaturae, creatori esse coæternum. » (*De Civ. Dei*, 12, 16.) Voir plus haut, p. 104.
3. « Tempus a creatura coepit, quasi tempus creatura non sit. » *De Genes. ad Litt.*, 5, 4.
4. *De Civ. Dei*, 11, 30.

qu'il les interprète. « De quo enim Creatore Scriptura ista narravit, quod sex diebus consummaverit omnia opera sua, de illo alibi non utique dissonanter scriptum est, quod creavit omnia simul. Ac per hoc et istos dies sex vel septem, vel potius unum sexies septiesve repetitum simul fecit, qui fecit omnia simul. Quid ergo opus erat sex dies tam distincte dispositeque narrari ? Quia scilicet ii qui non possunt videre quod dictum est : Creavit omnia simul, nisi cum eis sermo tardius incedat, ad id quo eos ducit pervenire non possunt [1]. »

Ce n'est donc pas dans un ordre de succession dans le temps que toutes choses ont été créés ; au contraire, tout a été fait à la fois, bien que cependant il n'y ait aucune contradiction à admettre que de nouvelles choses puissent être créées ; Dieu étant immuable et la science en lui ne devant pas être distinguée de l'action, elles se trouveraient dans ce cas déjà comprises dans le plan primitif de l'Univers : « Possunt fieri nova quae neque antea facta sint, nec tamen a rerum ordine aliena sint [2]. »

D'autre part, du fait de la création, saint Augustin se trouve en présence de nouvelles difficultés tout aussi graves, lorsqu'il veut se faire une conception de la créature elle-même.

C'est ainsi qu'il ne peut nous dire quelle est la réalité du fini, et que, poussé par la logique de son système, il en arrive presqu'à ne plus pouvoir établir aucune différence entre Dieu et le monde, ou même à introduire la négation dans son concept de Dieu [3].

Si donc il y a dès l'abord entre saint Augustin et Plotin une différence radicale dans leur manière de concevoir l'origine du monde, nous ne devons pas nier que, sur quelques points cependant, il pouvait y avoir accord entre eux [4]. On a essayé

1. *De Genes. ad. Litt.*, 4, 5, 2. — *Ibid.*, 5, 6.
2. *De Civ. Dei*, 12, 20.
3. Cf. Ritschl, *Expositio doctrinae Augustini*, pp. 11-12.
4. Ainsi, sur la matière, Plotin se rapproche beaucoup plus que Platon de la conception chrétienne. Pour Platon la matière est éternelle comme le Bien ; pour Plotin, il y a émanation.

d'aller plus loin encore et de trouver une assez étroite parenté dans les tendances des deux systèmes. Tous deux, en effet, semblent impliquer un panthéisme dynamique. La thèse a été établie d'une manière définitive pour Plotin [1] ; elle a été soutenue [2] pour saint Augustin, et il faut reconnaître que les difficultés que nous avons signalées pour la création et certains textes peuvent autoriser une telle interprétation. Cependant, s'il est vrai que saint Augustin dit, en parlant de Dieu « ubique totus [3] », tout comme Plotin avait dit de l'Un : « ὅλον πανταχοῦ [4] », il serait faux pour cela de vouloir faire de saint Augustin un partisan du panthéisme. Les textes les plus nombreux et les plus probants sont contraires à une telle affirmation. La doctrine de la création telle que saint Augustin nous l'expose, contredit absolument toute idée panthéistique et les difficultés mêmes que nous avons reconnues plus haut montrent bien que notre opinion est fondée. Elles disparaîtraient ou tout au moins s'affaibliraient avec le panthéisme ; dans le système d'Augustin elles subsistent tout entières. Quant aux textes sur lesquels on s'appuie, ils n'ont peut-être pas toute l'importance qu'on veut bien leur attribuer. Ils sont relativement peu nombreux et ont surtout pour but de montrer la toute puissance de Dieu et d'abaisser l'orgueil de l'homme. D'ailleurs ce n'est pas la première fois que nous rencontrons dans saint Augustin des thèses opposées. Nous en avons déjà signalé quelques-unes, mais aucun exemple n'est plus concluant que les idées diverses qu'il émit successivement sur la question du libre arbitre. Saint Augustin, qui avait d'abord défendu la liberté humaine contre les Manichéens, dut dans la suite l'annihiler lorsqu'il affirma, on sait avec quelle force, la corruption totale de l'homme en Adam. Peut-être pourrait-on trouver une excuse à de telles oppositions en tenant compte de ce fait

1. Ed. Zeller, *op. cit.*
2. Cf. Ritschl, *op. cit.* — Lœsche, *De Augustino Plotinizante,* pp. 55-57.
3. *De Civ. Dei,* VII, 30.
4. *Enn.,* III, 9, 3.

que saint Augustin n'a donné dans aucune de ses œuvres un exposé rigoureux et systématique de sa doctrine et que bon nombre de ses écrits sont des ouvrages de polémique ; les difficultés n'en subsistent pas moins dans toute leur gravité.

CHAPITRE V

La Providence, le Problème du Mal et l'Optimisme.

D'après Plotin, Dieu est donc la raison de toutes choses. Tout dépend (ἀνήρτηται) de lui, car c'est de lui que tout procède et c'est à lui que tout retourne ; il est l'unité qui a engendré la pluralité et à laquelle aspire la pluralité qui lui doit l'existence. S'il est l'unité, il ne peut être envisagé que comme une force souverainement active ; il a la puissance et il est exempt d'envie. Ce sont ces deux attributs (puissance et absence d'envie), l'un positif, l'autre négatif, qui permettent la naissance de l'univers ; s'il est en même temps le Bien, comme le dit Plotin, il est le centre vers lequel tout converge, l'aimant qui attire toutes choses [1].

C'est à l'Intelligence divine qui renferme à la fois toutes les essences et toutes les idées qu'il faut rapporter la véritable cause de la naissance du monde ; c'est à elle qu'il est redevable de l'existence, c'est à son image qu'il a été créé. L'Intelligence est donc en même temps une Providence universelle : « Si nous pensions que le monde eût commencé d'être, qu'il n'eût pas existé de tout temps, nous reconnaîtrions une Providence particulière (Πρόνοια ἐπὶ τοῖς κατὰ μέρος) c'est-à-dire nous reconnaîtrions en Dieu une espèce de prévision et de raisonnement (semblables à la prévision et au raisonnement de l'artiste qui, avant d'exécuter une œuvre,

1. *Enn.*, VII, I, — I, VIII, 1, — II, I, 7.

délibère sur chacune des parties qui la composent) et nous supposerions que cette prévision et ce raisonnement étaient nécessaires pour déterminer comment l'Univers pouvait être fait et à quelles conditions il devait être le meilleur possible. Mais, comme nous disons que le monde n'a pas commencé d'être et qu'il existe de tout temps, nous pouvons affirmer, d'accord avec la raison et avec notre croyance (à l'éternité du monde), que la Providence universelle consiste en ce que l'Univers est conforme à l'Intelligence et que l'Intelligence est antérieure à l'Univers (τὸ κατὰ νοῦν εἶναι τὸ πᾶν καὶ νοῦν πρὸ αὐτοῦ εἶναι), non dans le temps (car l'existence de l'Intelligence n'a pas précédé celle du monde), mais (dans l'ordre des choses), parce que l'Intelligence précède par sa nature le monde qui procède d'elle, dont elle est la cause, l'archétype et le paradigme (αἴτιος, ἀρχέτυπον, παράδειγμα) et qu'elle fait toujours subsister de la même façon [1]. »

L'Intelligence donne les formes à l'Ame universelle qui est placée immédiatement au-dessous d'elle, et l'Ame universelle les transmet à l'Ame inférieure (la puissance naturelle et génératrice) [2], qui, ayant reçu la puissance de produire, et renfermant en elle-même toutes les raisons séminales produit, en vertu même de la puissance qu'elle a reçue, quelque chose qui, naturellement, doit lui être inférieur. C'est la matière [3].

L'ensemble de ces raisons séminales constitue la Raison et c'est par elle que l'Ame gouverne l'Univers. De même que le législateur qui veut faire régner l'ordre dans une cité sait comment les citoyens se comporteront, quelles actions ils accompliront et par quels motifs ils se laisseront guider ; il établit ses lois d'après la conduite des individus et fixe pour leurs actions des peines ou des récompenses, afin que tout concoure à l'harmonie de l'ensemble ; de même l'Ame uni-

1. *Enn.*, III, 2, 1. Bouillet, 2, 21 ; *Enn.*, II, 9, 1 ; *Enn.*, II, 9, 6 ; — III, 8, 7 ; — III, 9, 1 ; — IV, 4, 10.
2. *Enn.*, II, 3, 17. Bouillet, I, 191.
3. *Enn.*, II, 3, 17.

verselle connaît les effets de toutes ses œuvres en raisonnant d'après ce principe que les mêmes circonstances doivent évidemment produire les mêmes effets. Prévoyant donc les effets de ses œuvres, elle détermine tout ce qui doit se produire, elle prévoit tout ce qui doit arriver [1].

Le déterminisme de Plotin fait donc du monde un enchaînement infini de causes et d'effets, et, de même que, d'après lui, la série des causes n'a pas eu de commencement, de même la série des effets n'aura pas non plus de fin. L'Univers subit donc une action constante de la part de l'Intelligence; il est « une belle et brillante statue (ἄγαλμα) des dieux intelligibles [2] », « une image fidèle du monde intelligible ».

L'action que la Providence exerce sur le monde se manifeste dans l'ordre même qui règne dans l'Univers. Tout est coordonné; tout, comme le répétera plus tard Leibniz, conspire à un but unique (σύμπνοια μία), non seulement dans chaque individu, mais antérieurement et à un plus haut degré dans tout l'Univers... Toutes choses remplissent donc chacune leur but particulier et se prêtent un mutuel concours,... elles agissent et subissent l'action les unes des autres..., mais leur marche n'est pas fortuite, n'est pas l'effet du hasard. Elles forment une série où chacune par une liaison naturelle est l'effet de ce qui précède, la cause de ce qui suit... La justice divine règne toujours parce que l'Univers est dirigé par l'ordre et la puissance du principe qui le domine (l'Ame universelle) [3].

En effet, « l'on ne doit pas croire que cet ordre universel ne soit ni juste ni divin, mais admettre au contraire que la justice distributive s'y exerce avec une convenance parfaite [4] ». En vertu même de cet ordre, l'homme injuste reçoit la punition, l'homme vertueux, la récompense que lui valent

1. *Enn.*, II, 3, 16.
2. *Enn.*, III, 2, 1.
3. *Enn.*, II, 3, 7 et 8. Bouillet, I, 176, 177.
4. *Enn.*, IV, 3, 16. Bouillet, II, 296.

ses actes, et cela soit dans cette vie (par les conséquences qu'entraînent ses actes), soit dans une vie future (par la métempsycose). L'homme sage sait quelle place il doit occuper dans l'Univers et se rend lui-même à celle qui lui a été assignée. Avant de sortir de la vie, il connaît quel séjour l'attend nécessairement et l'espérance d'habiter un jour avec les dieux vient remplir sa vie de bonheur [1].

Si donc le monde sensible est l'image et une image fidèle [2] du monde intelligible, si tous les êtres qu'il renferme aspirent au Bien et l'atteignent chacun selon sa puissance, il nous faut admettre que le mal ne saurait avoir d'autre cause que le défaut de perfection (ἔλλειψις τοῦ ἀγαθοῦ) inhérent aux êtres engendrés. Le parfait a donné naissance à l'imparfait, le supérieur à l'inférieur : le mal n'a en soi aucune réalité ; il n'est qu'un moindre degré du bien. « Le monde sensible n'a pas la perfection de l'Intelligence et de la Raison ; il y participe seulement. Aussi a-t-il eu besoin d'harmonie parce qu'il a été formé par le concours de l'Intelligence et de la nécessité (matière). La nécessité pousse le monde sensible au mal et à ce qui est irrationnel, parce qu'elle est elle-même irrationnelle ; mais l'Intelligence domine la nécessité. Le monde intelligible est uniquement Raison ; nul autre ne saurait être tel. Le monde qui est né de lui devait lui être inférieur et n'être ni uniquement Raison, ni uniquement matière : car avec la matière seule il n'y avait pas d'ordre possible. Le monde sensible est donc un mélange de la matière et de la Raison [3]. »

Le mal était une condition nécessaire de l'existence du monde sensible. Il fallait qu'il y eût défaut de bien dans les êtres d'ici-bas.

1. *Enn.*, 4, 4, 45. Bouillet, 2, 405.
2. *Enn.*, 2, 9, 8.
3. *Enn.*, 3, 2, 2. Bouillet, 2, 24-25. Comparer saint Augustin, *Conf.*, VII, 11. Cf. Ὅλως δὲ κακὸν ἔλλειψιν τοῦ ἀγαθοῦ θετέον · ἀνάγκη δὲ ἔλλειψιν εἶναι ἐνταῦθα ἀγαθοῦ, ὅτι ἐν ἄλλῳ. Τὸ οὖν ἄλλο ἐν ᾧ ἐστι τὸ ἀγαθόν, ἕτερον ἀγαθοῦ ὄν, ποιεῖ τὴν ἔλλειψιν · τοῦτο γὰρ οὐκ ἀγαθὸν ἦν (*Enn.*, III, 2, 5).

De plus, ce mal même était compris dans l'ordre du monde [1].

En effet, lors même que la création de l'Univers « serait le résultat d'une détermination réfléchie, elle ne saurait faire honte à son auteur : car Dieu a fait l'Univers beau, complet, harmonieux, il y a mis un heureux accord entre les grandes parties comme entre les petites. Celui qui blâme l'ensemble en ne considérant que les parties est donc injuste ; il devrait donc examiner les parties dans leur rapport avec l'ensemble, voir si elles sont en accord et en harmonie avec lui : enfin, il ne devrait pas s'arrêter aux moindres détails. Sinon, au lieu d'accuser le monde, il ne fait que critiquer quelques-unes de ses parties. Il ressemble à celui qui, au lieu de considérer l'admirable spectacle que présente l'homme ne regarderait qu'un cheveu ou qu'un doigt du pied, qui, dans tous les animaux, n'examinerait que le plus vil, et jugerait du genre humain par Thersite [2] ».

Le monde est une œuvre d'art, il fallait que l'on retrouvât

1. Τί γὰρ ἂν ἑαυτῇ (τῇ ψυχῇ) καὶ ἐλογίζετο γενέσθαι ἐκ τοῦ κοσμοποιῆσαι ; γελοῖον γὰρ τὸ ἵνα τιμῷτο καὶ μεταφερόντων ἀπὸ τῶν ἀγαλματοποιῶν τῶν ἐνταῦθα. *Enn.*, 2, 9, 4.

Toutes les natures, dès qu'elles sont, ont leur mode, leur espèce, leur harmonie intérieure, et partant sont bonnes. Et comme elles sont placées au rang qui leur convient selon l'ordre de leur nature, elles s'y maintiennent. Celles qui n'ont pas reçu un être permanent sont changées en mieux ou en pis, selon le besoin et le mouvement des natures supérieures où les absorbe la loi du Créateur, allant ainsi vers la fin qui leur est assignée dans le gouvernement général de l'univers, de telle sorte toutefois que le dernier degré de dissolution des natures muables et mortelles n'aille pas jusqu'à réduire l'être au néant et à empêcher ce qui n'est plus, de servir de germe à ce qui va naître. S'il en est ainsi, Dieu..... ne doit être blâmé pour les défauts d'aucune des natures créées et toutes au contraire doivent servir à l'honorer (*Cité de Dieu*, XII, 5).

2. *Enn.*, 3, 2, 3. Bouillet, 2, 27.

en lui la variété qui n'était possible que par l'inégalité des êtres, que par leur plus ou moins grande participation au Bien et à la Raison. L'immuable devait donner naissance au muable, l'identique devait engendrer le contraire. Mais toutes les créatures retournent au Bien auquel elles doivent l'existence; tout est ordre et harmonie. Le mal était donc nécessaire comme condition de l'harmonie universelle.

Mais la liberté dont l'homme jouit ne doit pas être séparée de l'ordre universel auquel elle appartient [1], et nous ne devons pas nous montrer surpris de la voir trop souvent mal employée ; l'homme étant un être imparfait ne suit pas toujours les conseils de la raison ; il pèche par ignorance ou bien il se laisse entraîner par les passions qui résultent nécessairement de sa nature corporelle [2].

C'est que la liberté n'est pas la seule et unique raison de l'existence du péché ; il en est une autre plus ancienne et plus profonde. C'est la descente de l'âme dans le corps. « Les individus viennent ici-bas en vertu de la loi commune à laquelle ils sont soumis. Chacun, en effet, porte en lui-même cette loi commune, loi qui ne tire point sa force du dehors, mais qui la trouve dans la nature de ceux qui lui sont soumis, parce qu'elle est innée en eux [3]. »

Cette union du spirituel et du corporel n'est donc pas un mal en soi ; la liberté humaine est sauvegardée et l'âme conserve les moyens de se développer conformément à sa nature. Bien plus, elle peut se détacher de ce monde sensible, se tourner vers l'Intelligible dont elle procède et qui est sa véritable patrie et ne faire qu'un avec lui. L'âme revient ainsi au Bien qui l'attire ; le mal n'a plus aucune prise sur elle.

Nous avons exposé les théories de Plotin sur la Providence et le mal ; ces idées, nous les retrouvons presque toutes

1. *Enn.*, 4, 4, 45.
2. Ἀνθρώπων δὲ εἰς ἀλλήλους ἀδικίαι ἔχοιεν μὲν ἂν αἰτίαν ἔφεσιν τοῦ ἀγαθοῦ..... καὶ σῶμα δὲ σύνεστι καὶ ἐξ ἀνάγκης ἐπιθυμία. (*Enn.*, 2, 3, 4.)
3. *Enn.*, 4, 3, 13. Bouillet, 2, 292.

et souvent exposées dans des termes assez analogues, éclairées parfois par les mêmes comparaisons dans les œuvres de saint Augustin. Certaines raisons assez spéciales militaient d'ailleurs en faveur de l'adoption par saint Augustin des théories de Plotin à ce sujet. Ce dernier avait eu à lutter contre les Gnostiques qui admettaient qu'il existe bien un Dieu inconnaissable (θεὸς ἄγνωστος), le Père qui a créé les anges, les archanges, les forces et les puissances, mais qu'à ce royaume de Dieu s'oppose le royaume de Satan, le dominateur de la matière. Ils partaient donc d'un principe dualiste. Cette conception fut reprise plus tard par les Manichéens dont les doctrines nous sont connues, surtout par les ouvrages de saint Augustin qui eut à les combattre. Il n'est pas besoin de rappeler que les doctrines des Manichéens avaient d'abord séduit saint Augustin, mais que peu à peu il s'était détaché de leur école (grâce surtout à la lecture des néo-platoniciens) et était devenu par la suite leur adversaire acharné. Ce qu'il est intéressant de constater, c'est que, dans la lutte qu'il soutint contre eux, il eut recours aux arguments que Plotin avait employés autrefois contre les Gnostiques.

Il montre que Dieu remplit vis à vis du monde qu'il a créé le rôle d'une Providence, que le mal n'est rien en soi puisqu'il n'est qu'un manque de perfection, un défaut de bien, que la matière n'a aucune réalité, qu'elle n'est qu'un non-être, une simple possibilité d'existence, enfin que l'ordre de l'univers est le meilleur possible puisque sa raison d'être se trouve en Dieu, l'Être tout puissant qui a créé le monde par un acte d'amour et de bonté et qui, par conséquent, ne veut que le bien et le bonheur de ses créatures.

Nous avons vu plus haut que, d'après Plotin, le monde devait sa naissance à une émanation, tandis que saint Augustin avait recours à la création. — Cette divergence initiale n'entraîne cependant pas des différences aussi considérables qu'on pourrait le supposer, dans la manière dont nos deux auteurs envisagent le monde et l'action de Dieu dans le monde.

Pour Plotin le monde provient d'une procession divine ; il est donc divin lui-même et ne peut être que bon. En vertu de ce caractère divin, les êtres qui le composent se retournent vers l'Ame du monde qui leur a donné naissance. Ils agissent spontanément comme ils doivent agir ; toutes leurs démarches ont été prédéterminées et ne peuvent pas n'être pas conformes à l'ordre suprême qui a présidé à la naissance du monde. Autrement dit, l'ensemble des êtres étant d'origine divine ne saurait être que bon et l'ensemble des actes de ces êtres ne peut être inspiré que par le Bien suprême.

Dans saint Augustin, nous ne nous trouvons pas en présence d'une émanation. Les êtres ne doivent leur existence qu'à un acte de la volonté divine qui les a tirés du néant. Ils ne sauraient donc prétendre à cette essence divine qui, d'après Plotin, constitue le fond même de toutes choses. Mais si, pour expliquer la naissance du monde nous devons recourir à la création, nous admettons qu'en créant, Dieu ne voulait et ne pouvait faire qu'une œuvre bonne, car il ignore le mal. La création n'a été qu'un acte de bonté ; les êtres ont été faits à l'image de Dieu. De là cette conséquence toute semblable à celle que nous tirons de la doctrine de Plotin, c'est que les êtres rappellent à un certain degré le Bien suprême, que le Bien doit naturellement se manifester dans leurs actes. Et cela d'autant plus que cette bonté que Dieu a témoignée à l'égard de sa créature en l'appelant à la lumière n'a pas été un fait isolé, que le Créateur n'a pas voulu laisser la créature abandonnée à elle-même, mais qu'il a eu pitié de sa faiblesse au point d'envoyer son Fils sur la terre pour assurer le triomphe définitif du bien.

Saint Augustin aboutissait donc à la même conclusion que Plotin : le docteur chrétien, de même que le philosophe grec, reconnaissait comme raison suprême et dernière de la naissance du monde la bonté de Dieu. On ne saurait trop insister sur l'étroite parenté qu'il y a, sur cette question, entre nos deux auteurs. Les arguments sont identiques, soit qu'ils soient dirigés contre les Gnostiques, soient qu'ils s'adressent

aux Manichéens. On en jugera par le rapprochement suivant :

Ἀλλ᾽ ὁ κόσμος δεῖται καὶ οὐδὲ τὴν τάξιν αὐτοῦ καὶ οἱ ἐν αὐτῷ ὅπως ἐν αὐτῷ καὶ ὅπως ἐκεῖ, καὶ ἀνδρῶν οἳ ἂν θεῷ ὦσι φίλοι, πρᾴως μὲν τὰ παρὰ τοῦ κόσμου φέροντες, εἴ τι ἐκ τῆς τῶν πάντων φορᾶς ἀναγκαῖον αὐτοῖς συμβαίνει · οὐ γὰρ πρὸς τὸ ἑκάστῳ καταθύμιον ἀλλὰ πρὸς τὸ πᾶν δεῖ βλέπειν [1]. *Enn.*, II, IX, 9.

Hanc tamen causam, id est ad bona creanda bonitatem Dei; hanc, inquam, causam tam justam atque idoneam, quae diligenter considerata et pie cogitata omnes controversias quaerentium mundi originem terminat, quidam haeretici non viderunt : quia egenam carnis hujus fragilemque mortalitatem, jam de justo supplicio venientem, dum ei non conveniunt, plurima offendunt; sicut ignis, aut frigus, aut fera bestia, aut quid hujus modi. Nec attendunt, quam vel in suis locis naturisque vigeant, pulchroque ordine disponantur; quantumque universitati rerum pro suis portionibus decoris tanquam in communem rempublicam conferant, vel nobis ipsis, si eis congruenter atque scienter utamur, commoditatis attribuant. ......Unde nos admonet divina providentia, non res insipienter vituperare, sed utilitatem rerum diligenter inquirere; et ubi nostrum ingenium vel infirmitas deficit,... credere occultam. (*De Civ. Dei*, XI, 22.)

1. Le monde a besoin que Dieu le regarde. Dieu connait l'ordre du monde, les hommes qui s'y trouvent et la condition qu'ils y occupent. Les amis de Dieu supportent avec douceur tout ce qui résulte du cours de l'univers quand

Ainsi ce monde est gouverné par une Providence dont la bonté ineffable se manifeste à tout instant. « L'espèce humaine, représentée par le peuple de Dieu, peut être assimilée à un seul homme dont l'éducation se fait par degrés. La suite des temps a été pour ce peuple ce qu'est la suite des âges pour un individu, et il s'est peu à peu élevé des choses temporelles aux choses éternelles, et du visible à l'invisible; et toutefois, alors même qu'on lui promettait des biens visibles pour récompense, on ne cessait de lui commander d'adorer un seul Dieu, afin de montrer à l'homme que, pour ces biens eux-mêmes, il ne doit point s'adresser à un autre qu'à son maître et créateur. Quiconque, en effet, ne conviendra pas qu'un seul Dieu tout puissant est le maître absolu de tous les biens que les anges ou les hommes peuvent faire aux hommes, est véritablement insensé. Plotin, philosophe platonicien, a abordé la question de la Providence et il lui suffit de la beauté des fleurs et des feuilles pour prouver cette Providence, dont la beauté est intelligible et ineffable, qui descend des hauteurs de la majesté divine jusqu'aux choses de la terre les plus viles et les plus basses, puisque, en effet, ces créatures si frêles et qui passent si vite, n'auraient point leur beauté et leurs harmonieuses proportions si elles n'étaient formées par un être toujours subsistant qui enveloppe tout dans sa forme intelligible et immuable. » (*Enn.*, III, II, § 13.) C'est ce qu'enseigne notre Seigneur J.-C. quand il dit : « Regardez les lis des champs; ils ne travaillent ni ne filent; or je vous dis que Salomon même, dans toute sa gloire, n'était pas vêtu comme l'un d'eux. Que si Dieu prend soin de vêtir de la sorte l'herbe des champs, qui est aujourd'hui et qui sera demain jetée au feu, que ne fera-t-il pas pour vous, hommes de peu de foi. » (Saint Matth., VI, 28-30.) Il était donc convenable d'accoutumer l'homme, encore faible et attaché aux objets terrestres, à n'attendre que de Dieu seul les

il leur survient un accident qui en est une conséquence nécessaire. [Ils ont raison] : car il faut envisager ce qui arrive, non par rapport à soi seul, mais par rapport à l'ensemble. (Bouillet, I, 284.)

biens nécessaire à cette vie mortelle, si méprisable qu'ils soient d'ailleurs au prix de l'autre vie, afin que, dans le désir même de ces biens imparfaits, il ne s'écartât pas du culte de celui qu'on ne possède qu'en les méprisant [1]. »

S'il en est ainsi, le monde doit être digne de son auteur ; il ne peut être qu'un reflet de la beauté céleste.

Ἀλλ' ὁ μὲν ἰδὼν κάλλος ἐν προσώπῳ εὖ μεμιμημένον φέρεται ἐκεῖ, ἀργὸς δέ τις οὕτως ἔσται τὴν γνώμην καὶ εἰς οὐδὲν ἄλλο κινήσεται, ὥστε ὁρῶν σύμπαντα μὲν τὰ ἐν αἰσθητῷ κάλλη, σύμπασαν δὲ συμμετρίαν καὶ τὴν μεγάλην εὐταξίαν ταύτην καὶ τὸ ἐμφαινόμενον ἐν τοῖς ἄστροις εἶδος, καὶ πόρρωθεν οὖσιν οὐκ ἐντεῦθεν ἐνθυμηθήσεται οἷα ἀφ' οἵων ; οὐκ ἄρα οὔτε ταῦτα κατενόησεν οὔτε ἐκεῖνα εἶδεν. (*Enn.*, II, IX, 16.)

Cum igitur in eorum conspectu et corpus et animus magis minusque speciosa essent, et si omni specie carere possent, omnino nulla essent, viderunt esse aliquid ubi prima esset et incommutabilis, et ideo nec comparabilis ; atque ibi esse rerum principium, rectissime crediderunt, quod factum non esset, et ex quo facta cuncta essent. Ita, quod notum est Dei, ipse manifestavit eis, cum ab eis invisibilia ejus, per ea quae facta sunt intellecta conspecta sunt. (*De Civ. Dei*, VIII, 6.)

Ainsi, comme le dira plus tard Leibniz, s'inspirant en cela de saint Augustin : « Ce n'est ni par hasard ou sans sujet, ni aussi par nécessité que Dieu a créé ce monde : mais c'est par inclination qu'il y est venu... et son but est de communiquer sa bonté... Dieu a résolu de créer un monde ; mais sa bonté l'a dû porter en même temps à le choisir tel qu'il y eût le plus d'ordre, de régularité, de vertu, de bonheur qui fût possible. Car je ne vois aucune apparence de dire que Dieu soit porté par sa bonté à rendre les hommes qu'il a résolu de créer aussi parfaits qu'il se peut dans ce

1. *Cité de Dieu*, X, 211 (trad. Saisset).

système et qu'il n'ait point la même bonne intention envers l'Univers tout entier [1]. »

Il ne saurait donc y avoir du mal dans le monde puisqu'il est l'œuvre d'un parfait artiste.

Ἐπεὶ οὖν τὸ γενόμενον ὁ κόσμος ἐστὶν ὁ σύμπας, τοῦτον θεωρῶν τάχ' ἂν ἀκούσαις παρ' αὐτοῦ, ὡς Ἐμὲ πεποίηκε θεός, κἀγὼ ἐγενόμην τέλειος ἐκ πάντων ζώων, καὶ ἱκανὸς ἐμαυτῷ καὶ αὐτάρκης, οὐδενὸς δεόμενος, ὅτι πάντα ἐν ἐμοί, καὶ φυτὰ καὶ ζῶα, καὶ συμπάντων τῶν γεννητῶν φύσις, καὶ θεοὶ πολλοί, καὶ δαιμόνων δῆμοι, καὶ ψυχαὶ ἀγαθαί, καὶ ἄνθρωποι ἀρετῇ εὐδαίμονες. Οὐ γὰρ δὴ γῆ μὲν κεκόσμηται φυτοῖς τε πᾶσι καὶ ζώοις παντοδαποῖς, καὶ μέχρι θαλάσσης ψυχῆς ἦλθε δύναμις · ἀὴρ δὲ πᾶς καὶ αἰθήρ, καὶ οὐρανὸς σύμπας, ψυχῆς ἄμοιρος · ἀλλ' ἐκεῖ ψυχαὶ ἀγαθαὶ πᾶσαι ἄστροις ζῆν διδοῦσαι, καὶ τῇ εὐτάκτῳ οὐρανοῦ καὶ ἀϊδίῳ περιφορᾷ, νοῦ μιμήσει κύκλῳ φερομένῃ, ἐμφρόνως περὶ ταὐτὸν ἀεί · οὐδὲν γὰρ ἔξω ζητεῖ. Πάντα δὲ τὰ ἐν ἐμοὶ ἐφίεται μὲν τοῦ ἀγαθοῦ, τυγχάνει δὲ κατὰ δύναμιν τὴν ἑαυτῶν ἕκαστα. ἐξήρτηται γὰρ πᾶς μὲν οὐρανὸς ἐκείνου, πᾶσα δὲ ἐμὴ ψυχή, καὶ οἱ ἐν μέρεσιν ἐμοῖς θεοί, καὶ τὰ ζῶα δὲ πάντα, καὶ τὰ φυτά, καὶ εἴ τι ἄψυχον δοκεῖ εἶναι ἐν ἐμοί · καὶ τὰ μὲν τοῦ εἶναι μετέχειν δοκεῖ μόνον, τὰ δὲ τοῦ ζῆν, τὰ δὲ μᾶλλον ἐν τῷ αἰσθάνεσθαι, τὰ δὲ ἤδη λόγον ἔχει, τὰ δὲ πᾶσαν ζωήν. Οὐ γὰρ τὰ ἴσα

Tu autem si praeter id quod est neque vivit, et id quod est et vivit, neque intelligit, et id quod est et vivit et intelligit, inveneris aliquod aliud creaturarum genus. tunc aude dicere aliquod bonum esse quod non sit ex Deo. Tria enim haec, duobus etiam nominibus enuntiari possunt, si appellentur corpus et vita : quia et illa quae tantum vivit neque intelligit, qualis est pecorum, et haec quae intelligit, sicuti est hominum, rectissime vita dicitur. Haec autem duo, id est corpus et vita, quae quidem creaturae deputantur (nam Creatoris ipsius vita dicitur, et ea summa vita est) istae igitur duae creaturae, corpus et vita quoniam formabilia sunt, sicuti superius dicta docuerunt, amissaque omnino forma in nihilum recidunt ; satis ostendunt se ex illa forma subsistere, quae semper ejusmodi est. Quamobrem, quantacumque bona, quamvis magna, quamvis minima, nisi ex Deo esse non possunt. Quid enim majus in creaturis quam vita

1. *Remarques sur le livre de M. King*, § 21 et 22.

ἀπαιτεῖν δεῖ τοῖς μὴ ἴσοις, οὐδὲ γὰρ δακτύλῳ τὸ βλέπειν, ἀλλὰ ὀφθαλμῷ τοῦτο, δακτύλῳ δὲ ἄλλο · τὸ εἶναι, οἶμαι, δακτύλῳ, καὶ τὸ αὐτοῦ ἔχειν. (*Enn.*, III, II, 3.)

intelligens, aut quod minus esse potest quam corpus. Quae quantumlibet deficiant et eo tendant ut non sint, tamen aliquid formae illis remanet, ut quoquo modo sint. Quidquid autem formae cuipiam rei deficienti remanet, ex illa forma est quae nescit deficere, motusque ipsos rerum deficientium vel proficientium excedere numerorum suorum leges non sinit. Quidquid igitur laudabile advertitur in rerum natura, sive exigua, sive ampla laude dignum judicetur, ad excellentissimam et ineffabilem laudem referendum est Conditoris [1]. (*De lib. arb.*, II, 17.)

Mais la réalité est là qui nous interdit de nous laisser aller à un aveugle et confiant optimisme. Le mal existe. Com-

1. « Et tibi (Deo) omnino non est malum, non solum tibi, sed nec universae creaturae tuae, quia extra non est aliquid quod irrumpat et corrumpat ordinem quem posuisti ei. In partibus autem ejus, quaedam quibusdam quia non conveniunt, mala putantur et eadem ipsa conveniunt aliis et bona sunt, et in semetipsis bona sunt. Et omnia haec quae sibimet invicem non conveniunt, conveniunt inferiori parti rerum quam terram dicimus, habentem coelum suum nubilosum atque ventosum congruum sibi. Et absit jam ut dicerem : non essent ista ; quia et si sola ista cernerem, desiderarem quidem meliora, sed jam etiam de solis istis laudare te deberem : quoniam laudandum te ostendunt de terra dracones et omnes abyssi, ignis, grando, nix, glacies, spiritus tempestatis quae faciunt verbum tuum ; montes et omnes colles, ligna fructifera et omnes cedri, bestiae et omnia pecora, reptilia et volatilia pennata ; reges terrae et omnes populi, principes et omnes judices terrae ; juvenes et virgines, seniores cum junioribus laudant nomen tuum. Quum vero etiam de coelis te laudant, laudant te, Deus noster, in excelsis omnes angeli tui, omnes virtutes tuae, sol et luna, omnes stellae et lumen, coeli coelorum et aquae quae super coelos sunt, laudant nomen tuum ; non jam desiderabam meliora quia omnia cogitabam ; et meliora quidem superiora quam inferiora, sed meliora omnia quam sola superiora judicio saniore pendebam. (*Conf.*, VIII, 13.)

ment le justifier ? Si le monde est l'œuvre de la bonté divine, si cette bonté s'est clairement manifestée dans la création et si elle se manifeste encore d'une manière constante, autrement dit, si Dieu est une Providence, s'il prend soin de vêtir l'herbe des champs qui est aujourd'hui et qui, demain, sera jetée au four, comment justifier la misère de cette vie ? C'est que le monde ne saurait être absolument bon. Il n'est pas, dit Plotin, l'Intelligence divine, il ne fait qu'y participer [1] ; — il est créé, dit saint Augustin ; le mal n'est que l'imperfection originelle et nécessaire des créatures.

Cela établi, il est aisé de voir que le mal n'est pas l'opposé du bien, qu'il n'a pas une réalité propre, qu'il n'est rien de positif, en un mot, qu'il n'est qu'un moindre degré de perfection. Tout dans le monde est donc bon, mais ne saurait avoir une bonté comparable à celle de l'Être suprême.

Πρῶτον τοίνυν ληπτέον, ὡς τὸ καλῶς ἐν τῷ μικτῷ ζητοῦντας χρὴ μὴ πάντη ἀπαιτεῖν, ὅσον τὸ καλῶς ἐν τῷ ἀμίκτῳ ἔχει, μηδ' ἐν δευτέροις ζητεῖν τὰ πρῶτα. ἀλλ' ἐπειδὴ καὶ σῶμα ἔχει, συγχωρεῖν καὶ παρὰ τούτου ἰέναι εἰς τὸ πᾶν, ἀπαιτεῖν δὲ παρὰ τοῦ λόγου, ὅσον ἠδύνατο δέξασθαι τὸ μίγμα, εἰ μηδὲν τούτου ἐλλείπει. (*Enn.*, III, 2, 7.)

Et manifestum est mihi, quoniam bona sunt quae corrumpuntur, quae neque si summa bona essent, neque nisi bona essent, corrumpi possent ; quia, si summa bona essent, incorruptibilia essent ; si autem nulla bona essent, quod in eis corrumperetur, non esset. Nocet enim corruptio, et nisi bonum minueret, non noceret. Aut igitur nihil nocet corruptio, quod fieri non potest ; aut quod certissimum est, omnia quae corrumpuntur privantur bono. Si autem omni bono privabuntur, omnino non erunt. Si enim erunt et corrumpi jam non po-

1. Ἔστι γὰρ τὸ πᾶν τόδε, οὐχ ὥσπερ ἐκεῖ νοῦς καὶ λόγος, ἀλλὰ μετέχον νοῦ καὶ λόγου (*Enn.*, III, 2, 2).

fuerunt, meliora erunt quia incorruptibiliter permanebunt. Et quid monstruosius quam ea dicere omni bono amisso facta meliora? Ergo, si omni bono privabuntur, omnino nulla erunt. Ergo, quamdiu sunt, bona sunt. Ergo quaecumque sunt, bona sunt. Malumque illud, quod quaerebam unde esset, non est substantia; quia si substantia esset, bonum esset. Aut enim est incorruptibilis substantia, magnum utique bonum; aut substantia corruptibilis esset, quae, nisi bona esset, corrumpi non posset. Itaque vidi et manifestum est mihi, quia omnia bona tu fecisti, et prorsus nullae substantiae sunt quas tu non fecisti. Et quoniam non aequalia omnia fecisti, ideo sunt omnia; quia singula bona sunt et simul omnia valde bona; quoniam fecit Deus noster omnia bona valde. (*Conf.*, VII, 12.)

Ainsi nous avons dégagé dans saint Augustin comme dans Plotin, ce premier principe que le mal n'est pas une puissance opposée au bien, qu'il est un moindre bien. Reste un second principe qui fonde l'optimisme de saint Augustin et de Plotin, comme d'ailleurs il fondera plus tard celui de Leibniz qui leur empruntera une grande partie de ses arguments, c'est que le mal est la condition du bien.

Adressons-nous à l'expérience, nous trouverons dans le domaine physique comme dans le monde moral la confirmation du principe posé par Plotin et saint Augustin. Le mal

est un facteur du progrès, un agent du développement de l'humanité ; la pauvreté et la maladie contribuent à la perfection de l'Univers.

Καὶ τὰ μὲν αὐτοῖς συνήνεγκε τοῖς παθοῦσιν, οἷον πενία καὶ νόσος · ἡ δὲ κακία εἰργάσατο τι χρήσιμον εἰς τὸ ὅλον, παράδειγμα δίκης γενομένη καὶ πολλὰ ἐξ αὐτῆς χρήσιμα παρασχομένη · καὶ γὰρ ἐγρηγορότας ἐποίησε καὶ νοῦν καὶ σύνεσιν ἐγείρει, πονηρίας ὁδοῖς ἀντιταττομένους. (*Enn.*, III, 2, 5.)

Sed adhuc videtur minus intelligens quod dictum est, habere quod contradicat. Dicit enim : Si universitatis perfectionem complet etiam nostra miseria, defuisset aliquid huic perfectioni, si beati semper essemus. Quapropter, si ad miseriam nisi peccando pervenerit anima, etiam peccata nostra necessaria sunt perfectioni universitatis quam condidit Deus. Quomodo ergo juste peccata punit, quae si defuissent, creatura ejus plena et perfecta non esset ? Hic respondetur, non ipsa peccata vel ipsam miseriam perfectioni universitatis esse necessaria, sed animas in quantum animae sunt ; quae si velint peccant ; si peccaverint miserae sunt. Si enim peccatis earum detractis miseria perseverat aut etiam peccata praecedit, recte deformari dicitur ordo atque administratio universitatis. Rursus, si peccata fiant, et desit miseria, nihilominus dehonestat ordinem iniquitas. Quum autem non peccantibus adest beatitudo, perfecta est universitas ; quum vero peccantibus adest miseria, nihilominus perfecta est universi-

tas. Quod autem ipsae non desunt animae, quas vel peccantes sequitur miseria, vel recte facientes beatitudo, semper naturis omnibus universitatis plena atque perfecta est. Non enim peccatum et supplicium peccati naturae sunt quaedam sed affectiones naturarum illa voluntaria, illa poenalis. Sed voluntaria quae in peccato fit, turpis affectio est. Cui propterea poenalis adhibetur, ut ordinet eam ubi talem esse non turpe sit et decori universitatis congruere cogat, ut peccati dedecus emendet poena peccati. (*De lib. arb.*, III, 9.)

De même que la douleur est la condition d'un plus grand bien physique, de même le péché est la condition d'un plus grand bien moral. Comme l'avait déjà dit Chrysippe (Plut., *De comm. notit. adv. Stoïcos,* 13), quelques vers ridicules et quelques plaisanteries peuvent parfois donner du sel à un poème.

Ἢ εἴ τις δρᾶμα μέμφοιτο, ὅτι μὴ πάντες ἥρωες ἐν αὐτῷ ἀλλὰ καὶ οἰκέτης, καὶ τις ἄγροικος καὶ φαύλως φθεγγόμενος; τὸ δὲ οὐ καλόν ἐστιν, εἴ τις τοὺς χείρους ἐξέλοι, καὶ τὸ ἐκ τούτων συμπληρούμενον [1]. (*Enn.*, III, 2, 11.)

Soloecismos et barbarismos quos vocant, poetae adamaverunt, quae schemata et metaplasmos mutatis appellare nominibus quam manifesta vitia fugere maluerunt. Detrahe tamen ista carminibus, suavissima condimenta desiderabimus. (*De ordine*, II, 4.)

1. Enfin on ne condamne pas une tragédie parce qu'on y voit paraître d'autres personnages que des héros, un esclave par exemple, un paysan qui parle mal : ce serait détruire la beauté de la composition que de retrancher ces personnages inférieurs et toutes parties où ils figurent (Bouillet, II, 49-50).

Le péché et l'injustice ne sont pas moins nécessaires à la perfection que la justice et la vertu[1]; car il y a des causes secrètes, des raisons à nous inconnues qui nous rendent impossible tout jugement sur une telle matière; le mal est justifié car il entre dans le plan du monde et l'Univers tout entier est régi par une Providence dont les desseins sont pour nous insondables. Tout est cause et tout est effet ; l'ensemble des événements forme une chaîne continue dont tous les anneaux sont étroitement liés l'un à l'autre. Le hasard n'existe pas, donc les maux ont leur raison d'être, c'est de servir au bien.

Ἢ καὶ τὸ ἄδικον τοῦτο οὐ κακὸν ὂν τῷ παθόντι πρὸς τὴς τοῦ ὅλου χρήσιμον πλοκήν · ἢ οὐδὲ ἄδικον ἐκ τῶν πρόσθεν ἔχον τὴν δικαίωσιν. Οὐ γὰρ τὰ μὲν δεῖ νομίξειν συντετάχθαι, τὰ δὲ κεχαλάσθαι εἰς τὸ αὐτεξούσιον. Εἰ γὰρ κατ' αἰτίας γίνεσθαι δεῖ καὶ φυσικὰς ἀκολουθίας καὶ κατὰ λόγον ἕνα καὶ τάξιν μίαν, καὶ τὰ σμικρότερα δεῖ συντετάχθαι καὶ συνυφάνθαι νομίζειν. (*Enn.*, 4, 3, 16.)

Quidquid casu fit temere fit; quidquid temere fit non fit Providentia. Si ergo casu aliqua fiunt in mundo, non Providentia universus mundus administratur, est ergo aliqua natura atque substantia quae ad opus Providentiae non pertineat. Omne autem quod est, in quantum est, bonum est. Summe enim est illud bonum cujus participatione sunt bona

1. Πεποίηται δὲ οὐ προνοίᾳ, ἀλλὰ γενόμενα ἢ παρὰ ἀνθρώπων τὰ γενόμενα. ἢ παρὰ ὁτουοῦν, ἢ ζώου ἢ ἀψύχου, εἴ τι ἐφεξῆς τούτους χρηστόν, πάλιν κατείληπται προνοίᾳ, ὡς πανταχοῦ ἀρετὴν κρατεῖν, καὶ μετατιθεμένων καὶ διορθώσεως τυγχανόντων τῶν ἡμαρτημένων. (*Enn.*, III, 3, 5.)

Non diligit Deus mala, nec ob aliud nisi quia ordinis non est ut Deus mala diligat. Et ordinem ideo multum diligit, quia per eum non diligit mala. At vero ipsa mala, qui possunt non esse in ordine, quum Deus illa non diligat? Nam iste ipse est malorum ordo ut non diligantur a Deo. An parvus rerum ordo tibi videtur, ut et bona Deus diligat et non diligat mala? Ita nec praeter ordinem sunt mala quae non diligit Deus et ipsum tamen ordinem diligit : hoc ipsum enim diligit diligere bona et non diligere mala, quod est magni ordinis et divinae dispositionis. Qui ordo atque dispositio quia universitatis congruentiam ipsa distinctione custodit, fit ut mala etiam esse necesse sit. (*De ordine*, 1, 7.)

cetera, quaecumque sunt; non per aliud sed per seipsum bonum, est quam divinam etiam Providentiam vocamus. Nihil igitur casu fit in mundo. Hoc constituto, consequens videtur ut quidquid in mundo geritur, partim divinitus geratur, partim nostra voluntate. Deus enim quovis homine optimo et justissimo longe atque incomparabiliter melior et justior est. Justus autem regens et gubernans universa, nullam pœnam sinit cuiquam immerito infligi, nullum praemium immerito dari....... (*De div. quaest.*, § 24.)

Dès lors l'injustice humaine doit servir à la punition du coupable pour le bien du juste.

Εἰ δ' ἀγαθὸς ὁ παθών, εἰς ἀγαθὸν ἡ τελευτὴ τούτων. Δεῖ γὰρ τήνδε τὴν σύνταξιν οὐκ ἀθεεὶ οὐδὲ ἄδικον, ἀλλ' ἀκριβῆ εἰς τὴν τοῦ προσήκοντος ἀπόδοσιν νομίζειν, ἀδήλους δὲ ἔχειν τὰς αἰτίας καὶ τοῖς οὐκ εἰδόσι παρέχειν μέμψεως αἰτίας.

Fieri potest ut per malum hominem divina Providentia et puniat et opituletur... Sed quum omnis tribulatio aut poena impiorum sit, aut exercitatio justorum quia eadem tribula et pabulas concidit, et frumenta paleis exuit, unde tribulatio nomen accepit; rursus, quum pax et quies a molestiis temporalibus, et bonos lucretur et corrumpat malos : omnia haec divina Providentia pro meritis moderatur animorum. Sed tamen non sibi eligunt boni ministerium tribulationis, nec mali amant pa-

cem. Quare ipsi quoque, per quos id agitur quod ignorant, non justitiae quae refertur ad Deum, sed malevolentiae suae mercedem accipiunt. Quemadmodum nec bonis imputatur, quod ipsis prodesse volentibus nocetur alicui, sed bono animo benevolentiae praemium tribuitur ; ita etiam cetera creatura pro meritis animalium rationalium vel sentitur, vel latet, vel molesta vel commoda est. Summo enim Deo cuncta bene administrante quae fecit, nihil inordinatum in universo, nihil injustum est, sive scientibus, sive nescientibus nobis. Sed in parte offenditur anima peccatrix ; tamen quia pro meritis ibi est, ubi talem esse decet, et ea patitur quae talem pati aequum est, universum regnum Dei nulla sua foeditate deformat. (*De div. quaest.*, 27.)

D'autre part, les plaintes du juste peuvent, jusqu'à un certain point, sembler légitimes : le mal existe et bien souvent le méchant ne subit pas le châtiment que ses crimes méritaient. Mais il arrivera un moment où il sera puni, tandis que l'homme de bien sera récompensé. La loi de justice ne peut pas n'être pas satisfaite, soit dans ce monde, soit dans une vie future, et le désaccord qui semblait se manifester entre la répartition du mal physique et celle du mal moral n'existe plus. Dès lors il ne faut pas se plaindre de l'existence du mal ; il sert à réaliser le principe même de toute la justice : A chacun selon ses œuvres.

Λέγει [ὁ νόμος] τοῖς μὲν ἀγαθοῖς γενομένοις ἀγαθὸν βίον ἔσεσθαι κἀκεῖθεν καὶ εἰσύστερον, τοῖς δὲ κακοῖς τὰ ἐναντία. (*Enn.*, 3, 2, 9.)

Quia nemo superat leges omnipotentis Creatoris, non sinitur anima non reddere debitum bene utendo quod accipit, aut remittit amittendo quo bene uti noluit. Itaque si non reddit faciendo justitiam, reddit patiendo miseriam. (*De lib. arb.*, III, 15.)

Et, d'ailleurs, nous serions mal venus à nous plaindre de l'existence du péché. La cause du mal moral ne doit-elle pas être cherchée dans une détermination volontaire des âmes? Et, qui oserait prétendre que l'homme serait aussi parfait qu'il l'est, s'il ne possédait pas la liberté de choisir?

Ὅσα μὲν οὖν ἔργα ψυχῶν, ἃ δὴ ἐν αὐταῖς ἵσταται ταῖς ἐργαζομέναις τὰ χείρω, οἷον ὅσα κακαὶ ψυχαὶ ἄλλας ἔβλαψαν, καὶ ὅσα ἀλλήλας αἱ κακαί. Εἰ μὴ καὶ τοῦ κακὰς ὅλως αὐτὰς εἶναι τὸ προνοοῦν αἰτιῷτο, ἀπαιτεῖν λόγον οὐδὲ εὐθύνας προσήκει, αἰτίαν ἑλομένῃ διδόντας. Εἴρηται γὰρ ὅτι ἔδει καὶ ψυχὰς κινήσεις οἰκείας ἔχειν, καὶ ὅτι οὐ ψυχαὶ μόνον, ἀλλὰ ζῷα ἤδη. (*Enn.*, 3, 2, 7.)

Credo meminisse te in prima disputatione satis esse compertum, nulla re fieri mentem servam libidinis nisi propria voluntate : nam neque a superiore, neque ab aequali eam posse ad hoc dedecus cogi, quia injustum est; neque ab inferiore quia non potest. Restat igitur ut ejus sit proprius iste motus quo fruendi voluntatem ad creaturam a creatore convertit : qui motus si culpae deputetur, non est utique naturalis, sed voluntarius ;..... animum vero peccati arguimus quum eum convincimus, superioribus desertis ad fruendum inferiora praeponere. (*De lib. arb.*, III, 1.)

Ainsi, c'est la volonté humaine qui est la cause du péché[1].

1. Nous ne donnerons pas ici un exposé complet de la doctrine de saint Augustin sur le péché originel, et cela pour deux raisons : 1° Augustin consi-

Par orgueil l'âme se détourne de Dieu, l'être absolu ; de là le mal. « Nequaquam dubitare debemus, rerum quae ad nos pertinent, bonarum causam non esse nisi bonitatem Dei,

dère en général le péché comme étant la conséquence de la liberté humaine ; nous pourrions donc nous dispenser de faire au péché originel une place à part ; — 2° lorsqu'il a traité du péché originel, le point de vue auquel se plaçait saint Augustin n'était pas toujours identique. De là des oppositions, disons même des contradictions. Cependant, comme le rôle que joue dans saint Augustin la théorie du péché originel est de plus en plus grand, nous croyons bon de citer quelques textes propres à éclairer la question.

D'après saint Augustin, dès sa naissance l'homme est en proie à la concupiscence et doit lutter contre la chair : « Parvulus in quo adhuc rationis nullus est usus, voluntate quidem propria nec in bono est, nec in malo, quia nullam in alterutrum cogitationem versat, sed utrumque in illo consopitum vacat et bonum naturale rationis et malum originale peccati. Sed annis accedentibus, evigilante ratione venit mandatum et reviviscit peccatum, quod aut vincit et damnabitur, aut vincitur et sanabitur. Non tamen ideo malum hoc nihil nocuisset, etiamsi prius quam in eo apparere coepisset, parvulus hac exisset e vita : quia reatus ejusdem mali, quo reum facit, in quo est, generatione contrahitur. » (*Contra Jul.*, II, 4.)

...« Malum concupiscentiae ingenitae per se ipsum tam magnum est, et ad hominis damnationem et a Dei regno separationem tantum habet obligationis... » (*Cont. Jul.*, VI, 18.)

Mais, dans cette lutte, il lui est presque impossible d'obtenir la victoire, car la concupiscence n'a pas besoin du concours de la volonté et l'homme pèche souvent malgré lui : « Agit enim aliquid concupiscentia carnis, et quando ei non exhibetur vel cordis assensus ubi regnet, vel membra velut arma quibus implicatur quod jubet... Quia concupiscere nolebat et tamen concupiscebat, sed eidem concupiscentiae nequaquam consentiendo serviebat, adjunxit atque ait : Nunc autem jam non ego operor illud, sed id quod in me habitat peccatum. » (*De nupt. et conc.*, I, 30.)..... « Manet etiam sine voluntate, ita ut ea quisque invitus peccet. » (*Op. imp.*, IV, 100.)

Ainsi l'homme est entraîné vers le péché car il n'a pas la force de résister à la concupiscence et il en résulte pour lui une tendance au vice : sa liberté devient donc une nécessité de faire le mal. « Respondeatur per arbitrii libertatem factum ut esset homo cum peccato, sed jam poenalis vitiositas subsecuta ex libertate fecit necessitatem... Victa enim vitio in quod cecidit voluntate... caruit libertate natura. Quia peccavit voluntas, secuta est peccantem peccatum habendi dura necessitas. » (*De perf. just. hom.*, 4.)... « Delinquendo, i. e. rectitudinem in qua homo factus erat, depravatione mutando, cum supplicio secutum est, non posse recte agere. » (*Op. imp.*, VI, 12.)... « Neque liberum arbitrium quidquam nisi ad peccandum valet, si lateat veritatis via... » (*De Spir. et lit.*, 5.)

La force de la concupiscence s'est manifestée en Adam ; il n'a pas su lui résister et il a péché. Dès lors saint Augustin en arrive à soutenir cette théorie fort grave qui n'était pas aussi éloignée qu'il croyait des conceptions des Manichéens, c'est que, par le péché d'Adam, le mal est devenu la nature de l'homme : « Tale ac tantum fuit Adami peccatum, ut posset in hoc malum tunc ipsam mutare naturam, namque ineffabilis apostasiae merito facere cum stirpe damnandam. » (*Op. imp.*, III, 56.) — « Non vis cum Ambrosio sapere

malarum vero ab immutabili bono deficientem boni mutabilis voluntatem, prius angeli, hominis postea. » (*Enchir.* 23.)

Le problème de la liberté humaine se trouve dès lors posé,

quod hoc malum quo caro concupiscit adversus spiritum praevaricatione hominis primi in naturam verteret. » (*Op. imp.*, II, 15.)

La race humaine a été ainsi corrompue ; elle est tombée sous le pouvoir du diable : « Quidquid per illud (genus humanum) nascitur, cogit esse sub diabolo tanquam de suo fructice fructum jure decerpat. » (*De nupt. et conc.*, I, 23.)

Mais saint Augustin n'a pas toujours montré un tel pessimisme et nous trouvons d'autres textes non moins nombreux et non moins probants, qui soutiennent une théorie tout opposée : Si le mal existe dans le monde, si l'homme est vicieux, répond-il à Julien, la nature humaine n'en demeure pas moins bonne, car le vice ne s'attache à la substance qui est bonne que comme un accident. « Natura humana, si malum esset, non esset generanda. » (*Op. imp.*, III.) On pourrait le comparer à une mauvaise santé ou à une affection quelconque. (*C. Jul.*, VI, 18.) Autrement dit, on ne saurait prétendre que le vice est nécessaire et que la nature humaine est mauvaise : « Quoniam natura humana quae nascitur vel de conjugio, vel de adulterio, Dei opus est. Quid si malum esset, non esset generanda ; si malum non haberet, non esset regeneranda. (*De nupt. et conc.*, II, 36.)

Nous nous trouvons donc en présence de deux thèses : d'après la première, le néant n'est pas une substance ; Dieu ne peut le connaître ; le mal n'est donc qu'un défaut de perfection, un pur accident. D'après la seconde, le mal serait une réalité qui, dans l'homme, se serait opposée à Dieu ; elle est inhérente à tous les êtres humains qui lui sont soumis dès leur naissance.

Ces deux opinions si opposées que saint Augustin a successivement soutenues et entre lesquelles il ne s'est pas prononcé d'une manière définitive présentaient les mêmes avantages et les mêmes inconvénients. Augustin considérait que cette tache que chaque homme apporte avec lui en naissant était une punition, non du péché d'un autre, mais de ses propres fautes, car tous les hommes ont péché en Adam. « Manifestum certe est, alia esse propria cuique peccata, in quibus hi tantum peccant, quorum peccata sunt, aliud hoc unum, in quo omnes peccaverunt, quando omnes ille unus homo fuerunt. » (*De pec. mer.*, I, 10.)

« Tous étaient en lui, dit-il, et tous les hommes qui, en eux-mêmes, n'étaient pas encore, étaient ce seul homme. » (Omnes in illo uno erant et hi omnes unus ille erant, qui in ipsis nulli adhuc erant.) C'est donc la race tout entière qui s'est rendue coupable. « Nondum erat nobis singillatim creata et distributa forma, in qua singuli viveremus, sed jam natura erat seminalis, ex qua propagaremur, quia scilicet propter peccatum vitiata. (*De civ. D.*, XIII, 14.)

Mais cette opinion même que le péché originel, étant imputable à la race tout entière, doit être imputé à chaque individu en particulier bien qu'il n'existât pas encore lorsque la faute a été commise, bien que par conséquent il ne pût être responsable, est également contredite par d'autres textes. Nous n'en donnerons que les deux exemples suivants qui semblent affirmer au contraire que le péché est transmis à chaque créature comme une « contagion », conséquence de la faute de notre premier père : « Jul. Tu vero subdis : « Sed hoc peccatum quod sine voluntate esse non potest, haeret sine voluntate nascentibus. » — Aug. « Haeret per contagium, non per arbitrium. » (*Op. imp.*, IV, 98.) — « Per hoc jure seminationis atque generationis et nostra

mais nous n'avons pas à l'envisager, ni pour Plotin qui se heurte à des difficultés considérables, ni pour saint Augustin dont la doctrine, pour qui ne la prend pas dans son ensemble [1], varie suivant les polémiques dans lesquelles l'auteur se trouve engagé. La seule chose que nous en retiendrons, c'est que, comme Plotin, saint Augustin, pour expliquer l'existence du mal moral, a fait intervenir la liberté humaine. Et, de même que Plotin prétendait que l'influence que le cours des astres exerce sur notre destinée, ne suffit pas à détruire notre liberté (τὸ δὲ τῆς φορᾶς οὐχ ὥστε μηδὲν ἐφ' ἡμῖν εἶναι [2]), de même saint Augustin dit que l'homme ne doit pas faire remonter à Dieu ses propres fautes : « Quod si neque sua neque aliena natura quis peccare cogitur, restat ut propria voluntate peccetur. Quod si tribuere volueris Creatori, peccantem purgabis qui nihil praeter sui conditoris institua commisit, qui, si recte defenditur, non peccavit. Non est ergo quod tribuas Conditori... Omnino igitur non invenio, nec inveniri posse et prorsus non esse confirmo, quomodo tribuantur peccata creatori nostro Deo. » (*De lib. arb.*, III,

sunt. » (*Ibid.*, I, 48). — « Vitium quippe inseminatum est persuasione diaboli, per quod sub peccato nati sunt, non natura condita qua homines sunt. » *nupt. et conc.*, II, 55.)

Ce serait donc une faute qui nous serait étrangère. Les conséquences d'une telle doctrine sont des plus graves. L'homme, lorsque Dieu créa Adam, était bon, mais il abusa de la liberté qui lui avait été accordée et résista à la volonté de son Créateur. Dès lors, à cause de la faute d'Adam, les enfants en venant au monde devaient être pécheurs et encourir la damnation éternelle. « Deus parvulos ex massa per primi hominis praevaricationem perdita creavit, habituros peccatum et damnationi aeternae obnoxios. » (*Op. imp.*, IV; *De pecc. orig.*, 31). — (Cf. Ritschl., *Expos. doct. Augustini.*)

On voit donc que saint Augustin ne reculait pas devant les conséquences de sa thèse. Il était difficile d'être à la fois plus hardi et plus neuf. La question n'avait jamais été comprise de cette façon en Orient où l'on acquitta deux fois Pélage et où l'on n'envisageait que le point de vue ecclésiastique de la nécessité du baptême pour entrer dans l'Église et faire son salut. Augustin donna une base théologique à cette exigence si importante pour l'Église puisqu'elle lui permettait d'enrégimenter les générations nouvelles. Ce fut une considération qui influa beaucoup sur l'esprit de saint Augustin et qui le poussa également à la théorie de la prédestination.

1. Ainsi Gottschalk et ses successeurs, les Jansénistes, ont pu recueillir dans saint Augustin des textes en faveur de la prédestination.

2. *Enn.*, III, 2, 10.

16.) C'est donc l'homme qui est la cause de l'imperfection dans laquelle il se trouve.

Εἰ μὲν γάρ, ὅτι ἐδύνατο τοῦτο κάλλιον εἶναι, εἰ μὲν παρ' αὐτοῦ προστιθέντος τι εἰς τὸ κρεῖττον, αὐτὸς αἴτιος ἑαυτῷ ὁ μὴ ποιήσας · εἰ δὲ μὴ παρ' αὐτοῦ, ἀλλ' ἔδει ἔξωθεν προσεῖναι παρὰ τοῦ γεννητοῦ, ἄτοπος ὁ τὸ πλέον ἀπαιτῶν τοῦ δοθέντος, ὥσπερ εἰ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ζώων ἀπαιτοῖ καὶ τῶν φυτῶν. (*Enn.*, III, 3, 3.)

Si ignorantia et difficultas recti naturalis est homini, unde incipiat in sapientiae quietisque beatitudinem surgere nullus hanc ex initio naturali recte arguit. Sed si proficere noluerit, aut a profectu retrorsum labi voluerit, jure meritoque poenas luet. (*De musica*, VI, 11.)

Si dixerit : non erat tamen difficile aut laboriosum omnipotenti Deo, ut omnia quaecumque fecit sic haberent ordinem suum ut nulla creatura usque ad miseriam perveniret. Non enim hoc aut omnipotens non potuit, aut bonus invidit. Respondebo ordinem creaturarum a summa usque ad infimam gradibus ita justis decurrere ut ille invideat, qui dixerit : Ista non esset ; invideat etiam ille qui dixerit ; ista talis esset. Si enim talem vult esse qualis est superior, jam illa est, et tanta est ut adjici ei non oporteat quia perfecta est. Qui ergo dixit : Etiam ista talis esset ; aut perfectae superiori vult addere, et erit immoderatus et injustus ; aut istam vult interimere et erit malus et invidus. (*De mus.*, III, 8.)

Mais, en accordant que le mal résulte d'une détermination

volontaire de l'âme humaine, ni Plotin ni saint Augustin n'entendent par là qu'en péchant l'homme a la volonté de faire le mal ; pour l'un comme pour l'autre (et plus tard, il en fut aussi de même pour Leibniz), la liberté semble se réduire à la spontanéité. C'est ce que pourraient prouver les deux textes suivants :

Ἀλλὰ τὸ μὲν ἄκοντες, ὅτι ἁμαρτία ἀκούσιον · τοῦτο δὲ οὐκ ἀναιρεῖ τὸ αὐτοὺς τοὺς πράττοντας παρ' αὐτῶν εἶναι · ἀλλ' ὅτι αὐτοὶ ποιοῦσι, διὰ τοῦτο καὶ αὐτοὶ ἁμαρτάνουσιν. (*Enn.*, III, 2, 10.)

Quomodo voluntate quisque miseram vitam patitur, quum omnino nemo misere vivere? Aut quomodo voluntate beatam vitam consequitur homo, quum tam multi miseri sint et beati omnes esse velint? An eo evenit quod aliud est velle bene aut male, aliud mereri aliquid per bonam aut malam voluntatem? Nam illi qui beati sunt, quos etiam bonos esse oportet, non propterea sunt beati, quia beate vivere voluerunt (nam hoc volunt etiam mali), sed quia recte, quod mali nolunt..... Itaque quum dicimus voluntate homines esse miseros, non ideo dicimus quod miseri esse velint, sed quod in ea voluntate sunt, quam etiam eis invitis, miseria sequatur necesse est. (*De lib. arb.*, III, 15.)

Pour sauver la liberté il faudrait donc admettre que l'individu se forme à lui-même son propre caractère ou plutôt que son caractère est l'effet d'une détermination première. Ni saint Augustin ni Plotin ne vont jusque-là. Pour tous les deux, la cause du caractère de chacun est insondable. Nous devons renoncer à la chercher :

Ἀλλὰ πόθεν ὁ τοιόσδε; ἔστι δὲ δύο, ἃ ὁ λόγος ζητεῖ. Τὸ μὲν εἰ ἐπὶ τὸν ποιήσαντα, εἴ τίς ἐστιν, ἀνενεγκεῖν δεῖ τοῦ ποιοῦ τοῦ ἐν τοῖς ἤθεσιν ἑκάστου τὴν αἰτίαν, ἢ ἐπὶ τὸ γενόμενον αὐτό, ἢ ὅλως οὐκ αἰτιατέον · ὥσπερ οὐδὲ ἐπὶ φυτῶν γενέσεως, ὅτι μὴ αἰσθάνεται, ἢ ἐπὶ ζώων τῶν ἄλλων, ὅτι μὴ ὡς ἄνθρωποι ἔχουσι. (*Enn.*, III, 3, 3.)

Quoniam voluntas est causa peccati, tu autem causam ipsius voluntatis inquiris, si hanc invenire potuero, nonne causam etiam ejus causae quae inventa fuerit, quaesiturus es? Et quis erit quaerendi modus, quis finis percunctandi ac disserendi quum te ultra radicem quaerere nihil oporteat? (*De lib. arb.*, III, 17.)

Ainsi nous sommes arrivé à constater ces résultats identiques chez nos deux philosophes : le mal n'est qu'un moindre bien ; il est la condition d'un plus grand bien. D'une manière générale, en ne considérant plus seulement le mal moral, nous voyons que tous deux s'accordent à dire que l'origine du mal doit être cherchée dans l'inégalité inhérente aux êtres qui constituent l'univers et que cette inégalité résulte de l'ordre et de la beauté même du monde. L'unité du monde devait se résoudre en une pluralité et cette pluralité ne pouvait consister que dans une harmonie universelle en vertu de laquelle chacun occupe la place qui lui est propre et qu'il a méritée par sa perfection plus ou moins grande.

Καὶ οὐκ ἀπαιτητέον πάλιν ἀγαθοὺς πάντας οὐδ' ὅτι μὴ τοῦτο δυνατόν, μέμφεσθαι προχείρως προσήκει πάλιν ἀξιοῦσι μηδὲν διαφέρειν ταῦτα ἐκείνων, τό τε κακὸν μὴ νομιζειν ἄλλο τι ἢ τὸ ἐνδεέστερον εἰς φρόνησιν καὶ ἔλαττον ἀγαθὸν καὶ ἀεὶ πρὸς τὸ σμικρότερον. (*Enn.*, II, 9, 13 [1].)

Cum omnino natura nulla sit malum, nomenque hoc non sit nisi privationis boni : sed a terrenis usque ad coelestia, et a visibilibus usque ad invisibilia sunt aliis alia bona meliora ; ad hoc inaequalia, ut essent omnia. Deus autem ita

1. Il n'est pas non plus raisonnable de demander que tous soient bons, ni, parce que c'est impossible, d'aller se plaindre aussitôt dans l'idée que les choses sensibles doivent être semblables aux choses intelligibles. Enfin, il ne faut pas croire que le mal soit autre chose que ce qui est moins complet par rapport à la sagesse, moins bon, en suivant toujours une gradation descendante. (Bouillet, I, 294.)

> est artifex magnus in magnis, ut minor non sit in parvis : quae parva non sua granditate (nam nulla est), sed artificis sapientia metienda sunt. (*De Civ. Dei*, XI, 22.)

Il était impossible que tous les êtres fussent égaux. Il n'y aurait plus eu entre eux aucune différenciation. Pour qu'il y eût pluralité, autrement dit, pour que le monde pût être, il fallait que les êtres se trouvassent subordonnés les uns aux autres. Il fallait qu'il y eût un supérieur et un inférieur; l'existence du monde était à ce prix. Ainsi tous les êtres reflètent l'Un Premier dont ils procèdent, l'Être suprême qui les a fait sortir du néant. L'image est plus ou moins fidèle, plus ou moins parfaite, elle ne cesse pas d'être belle pour cela. Individuellement, elle a sa valeur propre puisqu'elle a l'être, c'est-à-dire la perfection; mais elle n'a pas l'être parfait, de là son infériorité. Envisagée au point de vue de l'ensemble, sa valeur s'accroît et son imperfection diminue, car elle fait partie intégrante d'un tout parfaitement harmonieux; elle contribue à la beauté admirable de l'univers [1].

Sans doute, il est bien naturel que nous regrettions de n'être pas parfaits, de n'être pas absolument semblables à l'Être à qui nous sommes redevables de l'existence, mais quel droit avons-nous de nous plaindre? La beauté de l'univers ne vaut-elle pas mieux que notre individualité? Et d'ailleurs ne trouvons-nous pas en nous-mêmes la preuve de cette subordination qui permet l'harmonie universelle?

1. Si nous insistons sur ces idées d'harmonie universelle, d'optimisme, etc., c'est qu'elles ont une importance capitale pour saint Augustin, c'est qu'on les retrouve dans tous ses ouvrages. Nous devons toutefois, pour éviter tout malentendu, rappeler encore que son œuvre est extraordinairement complexe et qu'on y rencontre les idées les plus diverses, parfois même les plus opposées. Nous n'avons envisagé ici qu'un des côtés de la philosophie de saint Augustin, celui qui pouvait nous montrer une influence néo-platonicienne. Il ne faudrait pas en conclure que nous ne voyons en lui qu'un représentant de l'optimisme.

N'avons-nous pas en nous des parties supérieures et des parties inférieures? Pourquoi n'en serait-il pas de même dans la nature, et quel droit avons-nous de prétendre au premier rang?

Οὕτως οὐδ' ὁ λόγος πάντα θεοὺς εἰργάζετο · ἀλλὰ τὰ μὲν θεούς, τὰ δὲ δαίμονας δευτέραν φύσιν, εἶτα ἀνθρώπους καὶ ζῶα ἐφεξῆς, οὐ φθόνῳ, ἀλλὰ λόγῳ ποικιλίαν νοερὰν ἔχοντι. (*Enn.*, III, 2, 11.)

Non est vera ratio, sed invida infirmitas, quum aliquid melius faciendum fuisse cogitaveris, jam nihil inferius velle fieri, tanquam si perspecto coelo nolles terram factam esse ; inique omnino. Recte enim reprehenderes si praetermisso coelo, terram factam videres, quoniam diceres ita eam fieri debuisse sicuti posses cogitare coelum. Quum ergo etiam illud ad cujus speciem volebas terram perducere, factum esse perspiceres, non autem hoc terram, sed coelum vocari, credo quod, re meliore non fraudatus, ut inferior quoque aliqua fieret et terra esset nequaquam invidere deberes... neque tu potes aliquid melius in creatura cogitare quod creaturae artificem fugerit. Humana quippe anima divinis ex quibus pendet connexa rationibus, quum dicit : melius hoc fieret quam illud, si verum dicit et videt quod dicit, in illis quibus connexa est rationibus videt. Credat ergo Deum fecisse quod vera ratione ab eo faciendum fuisse cognovit, etiam si hoc in rebus factis non videt. (*De lib. arb.*, III, 5.)

Πάντος δὴ ζώου τὰ μὲν ἄνω, πρόσωπα καὶ κεφαλή, καλλίω · τὰ δὲ μέσα καὶ κάτω, οὐκ ἴσα · ἄνθρωπος δέ, ἐν μέσῳ καὶ κάτω. (*Enn.*, 3, 2, 8.)

Nonne in corporibus animantium quaedam membra, si sola attendas, non possis attendere? Tamen ea naturae ordo nec quia necessaria sunt deesse voluit, nec quia indecora eminere permisit. (*De Ord.*, II, 4.)

Ainsi, en appelant le monde à la lumière, Dieu a fait une œuvre parfaitement bonne et belle. Si, dans ce concert universel, l'homme ne peut prétendre à un bonheur parfait puisqu'il n'occupe qu'un rang intermédiaire dans l'échelle des êtres, il n'est pas complètement abandonné à lui-même. L'action de la providence se manifeste constamment et l'homme peut travailler lui-même à son propre perfectionnement :

Γενόμενον τοίνυν ζῷον οὐκ ἄριστον, ἀλλὰ μέσην τάξιν ἔχον καὶ ἑλόμενον, ὅμως, ἐν ᾧ κεῖται τόπῳ, ὑπὸ προνοίας οὐκ ἐώμενον ἀπολέσθαι, ἀλλὰ ἐπικρατεστέραν ἀρετὴν ποιοῦν . . . (*Enn.*, III, 2, 9.)

Habet illa (creatura) sublimis perpetuam beatitudinem suam, in perpetuum fruens creatore suo quam perpetua tenendae justitiae voluntate promeretur. Habet deinde ordinem suum etiam illa peccatrix, amissa in peccatis beatitudine, sed non dimissa recuperandae beatitudinis facultate. Quae profecto superat eam, quam peccandi perpetua voluntas tenet ; inter quam et illam priorem permanentem in voluntate justitiae, haec medietatem quamdam demonstrat, quae poenitendi humilitate altitudinem suam recipit. (*De lib. arb.*, III, 5.)

Le monde est donc imparfait et ne pouvait être qu'impar-

fait [1]. Mais ne doit-il pas son existence à la bonté de Dieu et cette bonté ne s'est-elle pas manifestée à l'origine lorsqu'il lui a communiqué l'être et en a fait ce chef-d'œuvre si parfait? Se plaindre de l'inégalité qui existe entre les êtres au lieu d'honorer la bonté divine, n'est-ce pas précisément regretter cette harmonie qui se montre dans tout l'univers et vouloir qu'il n'y ait rien de parfait?

Διδακτέον οὖν αὐτούς, εἰ εὐγνωμόνως ἀνέχοιντο, τίς ἡ φύσις τούτων, ὡς αὐτοὺς παύσασθαι τῆς εἰς τὰ τίμια λοιδορίας, ἣν εὐχερῶς ποιοῦνται ἀντὶ πολλῆς προσηκόντως ἂν γενομένης εὐλαβείας · ἐπεὶ οὐδὲ τοῦ παντὸς τὴν διοίκησιν ὀρθῶν ἄν τις μέμψαιτο πρῶτον μὲν ἐνδεικνυμένην τῆς νοητῆς φύσεως τὸ μέγεθος · εἰ γὰρ οὕτως εἰς τὸ ζῆν παρελήλυθεν, ὡς μὴ ζωὴν ἀδιάρθρωτον ἔχειν ὁ—ποῖα τὰ σμικρότερα τῶν ἐν αὐτῷ, ἃ τῇ πολλῇ ζωῇ τῇ ἐν αὐτῷ ἀεὶ νύκτωρ καὶ μεθ' ἡμέραν γεννᾶται—ἀλλ' ἐστὶ συνεχὴς καὶ ἐναργὴς καὶ πολλὴ καὶ πανταχοῦ ζωὴ σοφίαν ἀμήχανον ἐνδεικνυμένη, πῶς οὐκ ἄν τις ἄγαλμα ἐναργὲς καὶ καλὸν τῶν νοητῶν θεῶν εἴποι; εἰ δὲ μιμούμενον μή ἐστιν ἐκεῖνο, αὐτὸ τοῦτο κατὰ φύσιν ἔχει · οὐ γὰρ ἦν ἂν ἔτι μιμούμενον. (*Enn.*, II, 9, 8.)

Caeterum vitia pecorum et arborum, aliarumque rerum mutabilium atque mortalium, vel intellectu, vel sensu, vel vita omnino carentium, quibus eorum dissolubilis natura corrumpitur, damnabilia putare, ridiculum est : cum istae creaturae eum modum nutu creatoris acceperint, ut cedendo ac succedendo peragant infimam pulchritudinem temporum in genere suo istius mundi partibus congruentem. Neque enim coelestibus fuerant terrena coaequanda, aut ideo universitati deesse ista debuerunt, quoniam sunt illa meliora. Cum ergo in his locis, ubi talia esse competebat, alia aliis deficientibus oriuntur, et succumbunt minora majoribus, atque in qualitates superantium, superata vertuntur rerum est ordo transeuntium. Cujus ordinis decus propterea nos non delectat, quoniam parti ejus pro conditione nos-

1. Voir note 1, p. 140.

trae mortalitatis intexti, universum, cui particulae quae nos offendunt, satis apte decenterque conveniunt, sentire non possumus. Unde nobis, in quibus eam contemplari minus idonei sumus, rectissime credenda praecipitur providentia Creatoris, ne tanti artificis opus in aliquo reprehendere vanitate humanae temeritatis audeamus... Non ex commodo vel incommodo nostro, sed per seipsam considerata natura dat artifici suo gloriam. (*De civ. Dei*, XII, 4.)

L'univers résulte donc d'un plan divin ; tout y est lié, tout y est subordonné. Chaque être y occupe le rang qu'il mérite, la place qu'il se choisit, la seule qui lui puisse convenir. C'est donc l'homme qui est responsable de sa propre infériorité, c'est-à-dire de sa misère.

Ὁ δὲ ὁ λόγος ἐκ πάντων ὁμοίων καὶ παραπλησίων οὐκ ἂν ἐγένετο, καὶ οὗτος ὁ τρόπος οὐ μεμπτός, πάντα ὢν ὡς κατὰ μέρος ἕκαστον ἄλλος. Εἰ δὲ ἔξω ἑαυτοῦ ἄλλα εἰσήγαγεν οἷον ψυχάς, καὶ ἐβιάσατο παρὰ τὴν αὐτῶν φύσιν ἐναρμόσαι τῷ ποιήματι πρὸς τὸ χεῖρον πολλάς, πῶς ὀρθῶς ; ἀλλὰ φατέον καὶ τὰς ψυχὰς οἷον μέρη αὐτοῦ εἶναι, καὶ μὴ χείρους ποιοῦντα ἐναρμόττειν, ἀλλὰ ὅπου προσῆκον αὐταῖς καταχωρίζειν, κατ' ἀξίαν. (*Enn.*, III, 2, 12 [1].)

Nec tibi occurrerit perfecta universitas, nisi ubi majora praesto sunt, ut minora non desint : sic etiam differentias animarum cogites, in quibus hoc quoque invenies ut miseriam, quam doles, ad id quoque valere cognoscas ut universitatis perfectioni nec illae desint animae quae miserae fieri debuerunt, quia peccatrices esse voluerunt. Tantumque abest ut Deus tales

1. En effet la Raison [du monde] ne pouvait être composée de parties homogènes et semblables ; il ne faut donc pas l'accuser parce qu'elle est toutes choses et que chacune de ses parties diffère des autres. Si elle avait

... Οὕτωτοι καὶ ἔστι τόπος ἑκάστῳ· ὁ μὲν τῷ ἀγαθῷ, ὁ δὲ τῷ κακῷ πρέπων. (*Enn.*, III, 2, 17.)

facere non debuerit, ut etiam ceteras creaturas laudabiliter fecerit longe inferiores animis miseris. (*De lib. arb.*, III, 9.)

Illud jam ex vobis requiro, utrum quaecumque agit stultus ordine vobis agere videatur. Facile est huic respondere complexioni tuae. Omnis vita stultorum, quamvis per eos ipsos minime constans minimeque ordinata sit, per divinam tamen Providentiam necessario rerum ordine includitur, et quasi quibusdam locis illa ineffabili et sempiterna lege dispositis nullo modo esse sinitur ubi esse non debet. Ita fit ut angusto animo ipsam solam quisque considerans, veluti magna repercussus foeditate, aversetur; si tamen mentis oculos erigens atque diffundens simul universa collustret, nihil non ordinatum suisque semper sedibus distinctum dispositumque reperiet. (*De ordine*, II, 4.)

L'ordre du monde est le meilleur possible, mais, comme il renferme une diversité infinie d'êtres, il permet l'existence du mal, de sorte que les actions même mauvaises ne pouvaient pas n'être pas comprises dans le plan de l'univers.

introduit dans le monde des choses qu'elle ne renfermât pas auparavant dans son sein, des âmes par exemple, qu'elle les eût forcées d'entrer dans l'ordre du monde sans tenir compte de leur nature et qu'elle eût fait déchoir beaucoup d'entre elles, elle serait certainement blâmable. Aussi faut-il admettre que les âmes sont des parties de la Raison et que celle-ci les met en harmonie avec le monde en assignant à chacune d'elles la place qui lui convient. (Bouillet, II, 50.)

Καὶ γὰρ εἰ κύριος τοῦ τάδε ἑλέσθαι ἢ τάδε, ἀλλὰ αἱρέσει συντέτακται ὅτι μὴ ἐπεισόδιον σὸν τῷ παντί, ἀλλ' ἠρίθμησαι ὁ τοιόσδε. (*Enn.*, III, 3, 3.)

Naturas igitur omnes Deus fecit non solum in virtute atque justitia permansuras, sed etiam peccaturas, non ut peccarent, sed ut essent ornaturae universum, sive peccare, sive non peccare voluissent. (*De lib. arb.*, III, 11.)

Cependant, que l'on n'envisage plus les êtres isolément, mais qu'on se mette en face de l'univers et que l'on contemple cet ordre qui se reflète dans la création tout entière. Les imperfections de détail disparaîtront en face de la beauté universelle ou plutôt concourront à faire du monde ce qu'il est, une œuvre parfaitement belle et harmonieuse.

Τὸ μὲν γὰρ ἄνω πᾶν πάντα · τὰ δὲ κάτω οὐ πάντα ἕκαστον... ὁ δὲ καθ' ἕκαστα, ἢ τοῦτο, οὐκ ἀπαιτητέος τέλεος εἶναι εἰς ἀρετῆς ἄκρον · ἤδη γὰρ οὐκέτ' ἂν μέρος · οὐ μὴν οὐδὲ τῷ ὅλῳ τὸ μέρος κοσμηθὲν εἰς μείζονα ἀξίαν ἐφθόνηται. Καὶ γὰρ κάλλιον τὸ ὅλον ποιεῖ, κοσμηθὲν ἀξίᾳ μείζονι. (*Enn.*, III, 2, 14.)

In hoc sensibili mundo vehementer considerandum est quid sit tempus et locus, ut, quod delectat in parte sive loci, sive temporis, intelligatur tamen multo melius esse totum cujus illa pars est ; et rursus quod offendit in parte perspicuum sit homini docto non ob aliud offendere, nisi quia non videtur totum cui pars illa mirabiliter congruit : in illo vero mundo intelligibili quamlibet partem tanquam pulchram esse atque perfectam. (*De ordine*, II, 19.)

Ὥσπερ οὐδὲ ὁ δήμιος πονηρὸς ὤν, χείρω πεποίηκε τὴν εὐνομουμένην πόλιν, εἰ δεῖ καὶ ἄλλῃ, χρῆσθαι εἰκόνι. Δεῖ γὰρ καὶ τούτου ἐν πόλει, δεῖ δὲ καὶ ἀνθρώπου τοιούτου πολλάκις καὶ καλῶς, καὶ οὗτος κεῖται. (*Enn.*, III, 2, 17.)

Quid carnifice tetrius? Quid illo animo truculentius atque dirius? At inter ipsas leges locum necessarium tenet, et in bene moderatae civitatis ordinem inseritur, estque suo animo nocens, ordine autem

alieno poena nocentium. Quid sordidius, quid inanius decoris et turpitudinibus plenius meretricibus, lenonibus, ceterisque hoc genus pestibus dici potest? Aufer meretrices de rebus humanis, turbaveris omnia libidinibus. (*De ordine*, II, 4.)

Il ne faut pas que l'individu s'imagine qu'il est le centre vers lequel toutes choses convergent. Qu'il s'oublie lui-même et qu'il tourne ses regards vers cet univers dont il n'est qu'une infime partie. Il reconnaîtra ainsi sa faiblesse et sa grandeur. Sa faiblesse, puisqu'il n'est rien vis-à-vis de l'échelle indéfinie des êtres; sa grandeur, puisqu'il occupe une place dans cette harmonie infinie de l'univers, dans ce chef-d'œuvre où les détails ne peuvent que contribuer à la beauté de l'ensemble, où tout a été prévu et ordonné par une divinité souverainement puissante et bonne.

Ainsi le mal se trouve légitimé; il est parce qu'il ne pouvait pas ne pas être. Mais il n'est qu'une limitation, qu'un défaut de bien. La tâche de l'homme est précisément de s'unir à la divinité et de réaliser le royaume de Dieu sur la terre. Ce n'est qu'en faisant le bien, ce qui est toujours en son pouvoir, que l'homme se rendra digne de la bonté divine et méritera de jouer son rôle dans le concert universel. Le mal disparaîtra et le bien triomphera définitivement.



CONCLUSION

L'enquête que nous venons de faire clôt le débat qui s'était élevé au sujet du néo-platonisme de saint Augustin. La question est tranchée ; il y a eu une influence néo-platonicienne. Les rapprochements que nous avons faits sont trop nombreux, ils portent sur des points trop divers, — sur les idées maîtresses et directrices, comme sur les détails les moins importants, — pour qu'il nous soit permis de conserver encore quelque doute à cet égard.

Cependant, s'il est vrai que cette inspiration néo-platonicienne est incontestable, il faut bien s'entendre sur l'importance qu'on doit lui reconnaître. Si nous passons en revue les ouvrages de saint Augustin auxquels nous avons emprunté nos citations, nous constaterons bien vite qu'ils appartiennent en grande partie à cette période qui précéda ou suivit immédiatement son baptême (387). Il n'y a là rien que de logique et nous devions nous y attendre. Quant aux ouvrages postérieurs, ceux qui pourraient donner lieu à des rapprochements sont les suivants : *De quantitate animae* (388), *De magistro* (389), *De vera religione* (390), *De libero arbitrio* (388-395), *De diversis quaestionibus* (397), les *Confessions* (400), le *De Trinitate* (400-416) et enfin le traité *De Civitate Dei* (413-426).

Il est naturel que, dans des ouvrages aussi considérables que le sont ces derniers, on retrouve à certaines pages des points de contact entre Augustin et Plotin. Nous avons, dans

notre premier chapitre, signalé des rapports trop étroits entre le christianisme et le néo-platonisme pour qu'il pût en être autrement. Mais ce coup-d'œil jeté sur la chronologie de nos rapprochements est instructif : il nous montre que l'influence du néo-platonisme, très considérable à l'origine, alla peu à peu en s'effaçant une fois que saint Augustin se fut converti au christianisme.

A part les ouvrages que nous avons indiqués plus haut et pour lesquels il était impossible qu'il n'y eût pas de rapprochements à faire, ce n'est plus que de loin en loin que le nom de Plotin reparaît ; et encore, s'il se retrouve, c'est surtout dans des circonstances spéciales, à l'occasion de polémiques par exemple. Alors saint Augustin reprend les arguments de Plotin, mais il les fait siens ; Plotin n'est plus qu'un auxiliaire avec lequel il rompt toutes relations une fois l'ennemi vaincu. En somme donc, à ce moment, Plotin n'exerce plus qu'une influence indirecte, celle qui résultait du commerce que l'auteur avait eu avec lui avant sa conversion. Ce n'est plus qu'un ensemble de vues communes sur différents points ; saint Augustin est en possession d'une doctrine définitive, arrêtée ; il peut avoir des vues identiques, des opinions analogues ; il ne saurait plus être question alors du néo-platonisme de saint Augustin.

Cependant, dans quel sens s'est exercée cette influence ? La question, croyons-nous, ne comporte qu'une solution. Le néo-platonisme a agi sur saint Augustin :

1° En le dégageant du manichéisme et en le portant vers le christianisme, comme l'a fort bien dit saint Augustin lui-même ;

2° En lui fournissant des arguments contre des adversaires analogues. Mais, si saint Augustin, devenu de plus en plus chrétien, a encore avec le néo-platonisme des idées communes, s'il conserve quelques-unes des doctrines qu'il peut lui avoir empruntées, il les transforme et les adapte à l'ensemble de ses doctrines chrétiennes, de manière à leur faire prendre en réalité une forme toute nouvelle.

Si l'on veut expliquer le rapport du monde à Dieu, du fini à l'infini, ou, d'une manière plus spéciale, du mal au bien, on ne peut se trouver en présence que de deux alternatives. On peut s'arrêter au dualisme. C'est ce qu'avait fait saint Augustin au début de sa carrière, lorsqu'il professait les doctrines des Manichéens. Mais ce n'est pas là une solution définitive. Le dualisme pose le problème, il constate le fait ; il prétend l'ériger en système et croit avoir ainsi tout expliqué.

Mais la pensée humaine tend invinciblement à l'unité; elle veut dépasser ce point de vue trop commode qui ne la satisfait pas : elle veut tout dériver d'un principe premier en qui se concilient toutes les contradictions apparentes qui heurtent notre raison et notre sentiment. Ainsi la grande préoccupation de saint Augustin fut toujours de retrouver l'unité cachée sous l'infinie diversité qui s'offrait à lui. A l'origine, lorsqu'il cherchait encore sa voie, lorsque son esprit n'avait pas encore acquis la profondeur, la possession de lui-même à laquelle il ne devait arriver que plus tard, il put se laissser égarer et incliner à des doctrines que bientôt il devait abandonner, que jamais il n'aurait adoptées si sa culture philosophique avait été plus grande.

Il s'était donc rallié au dualisme, mais il rencontra les traductions de Victorinus. Elles firent sur lui une impression profonde. Il y avait entre le philosophe grec et celui qui devait, plus tard, devenir le docteur de l'Église chrétienne, bien des affinités ; il y avait le même besoin d'unité, il y avait aussi le même amour du beau et du bien. Le système si hardi et si grandiose de Plotin devait lui plaire.

Cette philosophie qui faisait tout dériver d'une unité première et qui considérait l'univers comme une construction pleine d'harmonie dans laquelle toutes choses contribuent à la beauté de l'ensemble, le séduisit. Par la procession la diversité infinie des choses se trouvait expliquée puisqu'elle provenait de l'Un-Premier ; la raison était donc satisfaite. D'autre part, le cœur l'était aussi grâce à la conversion ; les

sentiments religieux et mystiques [1] de saint Augustin n'étaient pas méconnus.

Il semble donc que le néo-platonisme devait être la philosophie définitive de saint Augustin.

Il n'en fut pas ainsi. Nous avons indiqué plus haut les raisons pour lesquelles le christianisme triompha du néo-platonisme. Ces raisons conservent dans ce cas particulier toute leur valeur. D'autre part, le système de Plotin n'expliquait que d'une manière imparfaite, insuffisante, le passage de l'Un au multiple, de l'infini au fini. Il se contentait d'images et de mots ; un esprit aussi pénétrant devait bientôt en reconnaître la vanité.

Le néo-platonisme fut donc un trait d'union. Il servit à dégager saint Augustin du manichéisme et à le conduire à une doctrine plus pure, plus parfaite et qui pouvait donner une solution aux problèmes que Plotin avait vainement essayé de résoudre. Cette doctrine, il la trouvait à côté de lui, dans sa famille, chez ses amis ; il n'avait, pour posséder la vérité à laquelle il aspirait, qu'à croire ce que croyait tout le monde autour de lui, ce qu'il était grâce à son milieu déjà fortement porté à croire. Le christianisme seul pouvait satisfaire son esprit ; il avait déjà agi sur lui d'une manière très profonde quoique indirecte ; saint Augustin l'embrassa donc avec ardeur.

Ainsi le rôle du néo-platonisme est bien déterminé. Ce fut pour saint Augustin une doctrine transitoire ; ce ne fut ni le point de départ, ni le point d'arrivée. Son action fut à la fois négative et positive : négative, car elle contribua à lui faire abandonner le point de vue manichéen ; positive, car ce fut un agent considérable de sa conversion. Plus et mieux que toute autre philosophie ne l'aurait pu faire, elle contribua à former son esprit, à le diriger vers le christianisme auquel la tendance de son esprit devait l'amener.

A partir de ce moment, son influence ne saurait plus aller

1. A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, III, 99.

qu'en diminuant, car ses raisons d'agir ont en grande partie disparu. C'est ce qui ressort d'ailleurs du nombre décroissant de citations de Plotin (ou de rapprochements) que nous trouvons dans les ouvrages du docteur chrétien ; c'est ce qui résulte en outre de la manière dont saint Augustin parle du néo-platonisme ; sa sympathie s'amoindrit au fur et à mesure que le temps efface à ses yeux les services qu'il lui a rendus. Cependant, à aucun moment, l'influence du néo-platonisme ne fut négligeable, car saint Augustin y chercha et y trouva des arguments contre certains de ses adversaires qui soutenaient des théories analogues à celles qu'avait autrefois combattues Plotin.

On n'a pas adopté un système de philosophie pendant un certain temps, on n'a pas vécu dans le commerce d'hommes tels que Plotin, sans que les idées ainsi étudiées et retournées sous toutes leurs faces aient laissé des traces dans l'esprit. *A priori* nous devons donc croire que nous trouverons dans saint Augustin des vestiges de néo-platonisme. Les rapprochements que nous avons faits dans les chapitres précédents nous ont montré qu'il y avait eu sur bien des points accord entre Plotin et saint Augustin. Cette similitude ne peut être accidentelle, car ces rapprochements sont trop nombreux pour qu'on puisse les attribuer au hasard. Elle ne tient pas non plus au fait que, dans les grandes lignes de leurs systèmes, les deux auteurs que nous comparons avaient des tendances analogues ; nous retrouvons trop d'analogies dans les détails pour que cette thèse puisse se soutenir.

Cependant, si nous sommes autorisé à affirmer qu'il y a eu une inspiration néo-platonicienne, il nous faut, autant qu'on peut le faire dans des questions aussi complexes, essayer de déterminer les points sur lesquels s'est exercée cette action.

En théologie, l'influence du néo-platonisme sur saint Augustin se retrouve : 1° dans la doctrine qu'il professe de l'absolue simplicité de Dieu, de son ineffabilité et de son incognoscibilité ; 2° dans la conception qu'il s'est faite du

mal comme n'ayant aucune réalité, comme n'étant qu'une privation, un défaut de bien.

La première réponse que nous avons faite pourrait être contestée. Il est clair que, sur bien des points, la théodicée de Plotin concordait avec la doctrine chrétienne. L'une comme l'autre admettaient un seul Dieu et le concevaient en dehors de toute détermination spatiale ou temporelle. Mais il est une idée qui domine toute la théologie de saint Augustin, qui se retrouve dans tous ses écrits, à quelque moment de sa carrière qu'ils aient été composés, qui semble, pour un philosophe tout au moins, en opposition avec une autre partie et non la moins importante de sa théologie et qu'il affirme cependant avec la plus grande force, c'est l'idée de l'absolue simplicité de Dieu. Saint Augustin serait sans doute arrivé à cette conception s'il n'avait pas connu les écrits de Plotin, nous le croyons sans peine; mais, en admettant qu'il en ait été ainsi, que saint Augustin se soit dégagé spontanément du paganisme et que la lecture des traductions de Victorinus n'ait été pour lui qu'une occasion de préciser ses idées sur cette question, il n'en reste pas moins que, même alors, nous devons encore admettre que l'influence du néo-platonisme a été considérable.

En effet, on sait avec quelle force Plotin affirme la simplicité de l'Un Premier et les citations que nous avons faites nous ont montré quelle était la solidité de son argumentation. Saint Augustin dut en être vivement frappé, et, comme cette doctrine était conforme aux tendances de son esprit, il dut l'accueillir avec la plus grande faveur. Dès lors, ou bien c'est au néo-platonisme qu'il est redevable de sa croyance à l'absolue simplicité de Dieu, ou bien, en tout cas, le néo-platonisme contribua à l'affermir dans cette conviction qu'il avait déjà que Dieu est « *ens simplicissimum* ». Mais, comme cette conception joue le plus grand rôle dans la théologie de saint Augustin, l'importance de l'inspiration néo-platonicienne se trouve ainsi considérablement augmentée et il ne

saurait plus être question de la considérer comme une quantité négligeable.

Mais, s'il en est ainsi, si le problème capital de la philosophie de saint Augustin avait déjà trouvé sa solution dans le néo-platonisme et si cette solution avait été conservée telle quelle par saint Augustin, comment expliquer qu'il se soit converti au christianisme? Nous n'avons pas à reprendre la question de la conversion de saint Augustin, mais nous nous trouvons, semble-t-il, en face de ce dilemne : — ou bien ce problème de la simplicité de Dieu, qui avait été résolu déjà dans le néo-platonisme, concordait avec l'ensemble du système et, dans ce cas, saint Augustin ne pouvait que demeurer fidèle au néo-platonisme, — ou bien il ne concordait pas, et, dans ce cas, saint Augustin devait, en conservant la simplicité de Dieu, se rallier à une doctrine qui ne présentait pas les contradictions flagrantes du néo-platonisme.

Si saint Augustin abandonna le néo-platonisme, la doctrine qu'il adopta ne présentait, pour le philosophe, ni moins de difficultés, ni des difficultés moins considérables. Mais elle avait un mode d'explication qui permettait de telles oppositions. Elle se fondait sur une révélation ; les difficultés provenaient donc de la faiblesse de notre raison qui voudrait saisir l'absolu auquel elle ne saurait atteindre. Dès lors nous nous trouvons en présence de mystères et Celui qui nous a révélé les vérités que nous possédons n'a pas voulu que nous ayons la clef de tous les secrets. Tout ce qui, dans le néo-platonisme, peut s'accorder avec les mystères chrétiens, ou qui trouve même dans ces mystères une explication, saint Augustin le conserve et le conservera toujours; mais ce qui était exclusivement néo-platonicien, il le repoussera de plus en plus.

Donc, tant que sa philosophie concorde avec ses doctrines religieuses, saint Augustin est franchement néo-platonicien ; dès qu'une contradiction se présente, saint Augustin n'hésite jamais à subordonner la philosophie à la religion, la raison à la foi. En ce sens donc il est néo-platonicien et il le fut

toute sa vie, en affirmant l'absolue simplicité de Dieu. Mais, en même temps, il fut avant tout un chrétien; les questions philosophiques se trouvèrent dans son esprit (et toujours davantage) reléguées à l'arrière-plan. Dès lors, ceux qui prétendent qu'il n'y a pas de philosophie sans un libre examen des questions, doivent admettre que, du moment que saint Augustin se fut converti au christianisme, il ne fut plus philosophe, car le point de vue philosophique fut toujours dominé chez lui par des considérations religieuses. Ceux, au contraire, qui croient que la philosophie n'est pas incompatible avec la religion, qui admettent qu'elle peut vivre en se renfermant dans des bornes que cette dernière lui prescrit et en préparant les esprits à ces vérités que la religion leur révèle, soutiendront que la philosophie de saint Augustin fut absolument chrétienne. Mais les uns et les autres devront convenir que saint Augustin, à un degré plus ou moins grand, fut tributaire du néo-platonisme. Ce néo-platonisme se montre, disons-nous, dans la thèse de l'absolue simplicité de Dieu. De cette simplicité absolue, il résultait que Dieu est en même temps *ens absolute indeterminatum, incognoscibile, ineffabile*. Cette détermination toute négative de l'Être divin, que nous trouvons dans saint Augustin, n'est pas, à proprement parler, spéciale aux néo-platoniciens; elle doit cependant leur être attribuée, elle est la conséquence logique de la thèse précédente.

Quant aux questions de la Trinité et de la Création, l'indépendance de saint Augustin est entière et ne saurait guère être contestée.

Reste enfin le problème du mal. Ici la question est toute résolue par les rapprochements que nous avons faits et par le parallélisme que nous avons établi entre les opinions de saint Augustin et celles de Plotin. Nous devons admettre une influence néo-platonicienne. Cela s'explique d'ailleurs par le fait que saint Augustin avait à combattre des doctrines analogues à celles auxquelles Plotin s'était jadis attaqué. Il serait impossible d'exposer d'une manière systématique les

idées de saint Augustin sur cette question. Lorsqu'il écrivait, il faisait œuvre de polémiste ; de là des thèses dans lesquelles il ne met en lumière qu'un des côtés de la question et c'est ainsi qu'il a pu, dans des circonstances différentes, soutenir les points de vue de la liberté et de la prédestination. Mais il ne faut pas tomber dans une erreur qui a été trop souvent commise : il ne faut pas oublier que saint Augustin est avant tout un chrétien pour qui il n'y a plus, entre des thèses comme la prédestination et la liberté, l'opposition qu'y croient trouver les philosophes.

Cependant, il y a un fait certain, c'est que, lorsque les besoins de sa cause l'exigeaient, saint Augustin ne craignait pas de recourir à Plotin. Il n'avait pas oublié les services que celui-ci lui avait rendus en le débarrassant du dualisme manichéen ; lorsqu'il s'agit de combattre ces derniers, il se rappela l'admirable argumentation de Plotin contre les Gnostiques ; il y eut recours. Les idées de Plotin, il les possédait déjà ; aussi les exprima-t-il avec une parfaite conviction parce qu'elles contribuaient à la défense de sa foi. Mais, en les reprenant, il leur assigna une place déterminée, il les subordonna aux grandes vérités chrétiennes et leur donna ainsi du même coup une forme toute nouvelle.

Ainsi, pour cette question encore, le rôle de Plotin est bien déterminé. Il apparaît toujours au second plan, comme un conseiller avisé auquel on se réfère lorsqu'on a besoin de ses lumières ; mais, le moment critique passé, on le néglige et on le laisse dans sa situation inférieure. Il fallait s'y attendre, d'ailleurs, et il en fut de saint Augustin comme du christianisme lui-même. Quand le christianisme se fut établi sur les ruines de la civilisation antique, il combattit ce qui pouvait encore rappeler le monde qui venait de disparaître. Mais, lorsque des dissensions s'élevèrent dans son sein, lorsque, sa position étant assurée, ce ne fut plus contre les ennemis du dehors, mais contre ceux du dedans qu'il eut à lutter, alors il rendit justice au passé et ce fut à l'antique philosophie qu'il demanda parfois les armes et les secours

dont il avait besoin. C'est ainsi que les docteurs chrétiens recoururent à la philosophie antique et que saint Augustin en particulier reprit les arguments du néo-platonisme.

Ainsi peut, en partie, s'expliquer l'influence que le néo-platonisme exerça sur les penseurs les plus éminents de la première période de la scolastique; c'est de là que proviennent les tendances néo-platoniciennes qu'on retrouve dans les écrits des chrétiens les moins suspects de cette époque, chez saint Anselme, en particulier.

Mais, à côté de cette influence, il en faut signaler une seconde qui se produira surtout chez Jean Scot. Il semble alors que le néo-platonisme ne se contente plus d'être l'auxiliaire soumis du christianisme; il tend à s'en séparer et à reprendre toute son indépendance. De là des doctrines condamnées par l'Église chez J. Scot, chez Bérenger, chez Abélard lui-même (l'âme du monde identique à l'Esprit saint); de là enfin, la doctrine soutenue par David de Dinant et Amaury de Bène qui eut un si grand retentissement au commencement du XIIIe siècle.

Mais, dans la nature, tout est soumis à une lente transformation et rien ne s'édifie que sur les ruines du passé. De même donc qu'entre l'antiquité et l'ère chrétienne il n'y a pas eu un abîme comme on l'a si longtemps soutenu, de même la pensée moderne est l'héritière de la scolastique, et les deux courants néo-platoniciens dont nous venons de parler nous conduisent à travers tout le moyen âge, d'une part, à Descartes et à Malebranche, de l'autre à Spinoza et à tous ceux qui relèvent de lui dans la philosophie contemporaine.

TABLE DES MATIÈRES

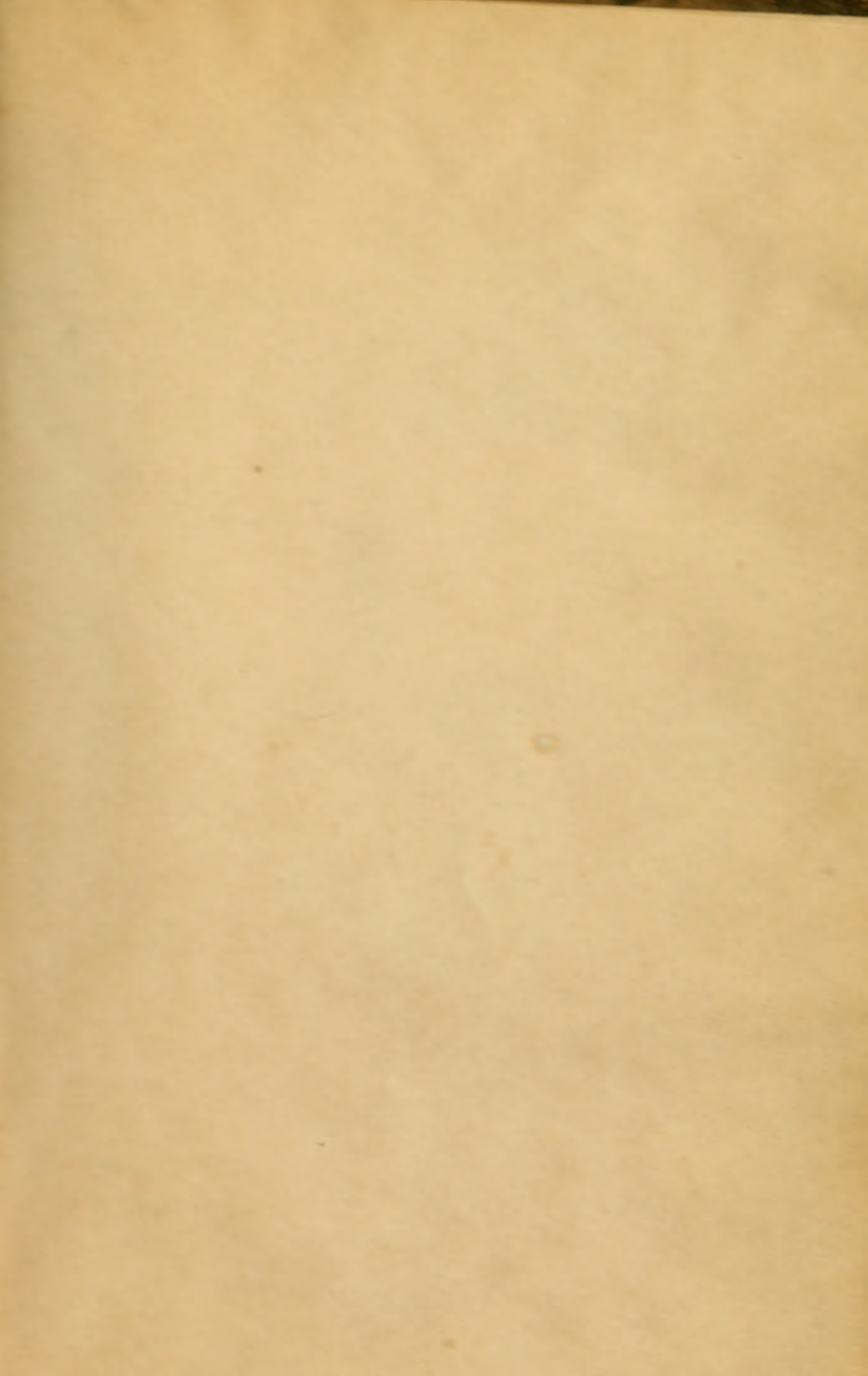
LE PUY-EN-VELAY, IMPRIMERIE R. MARCHESSOU, BOULEVARD CARNOT, 23

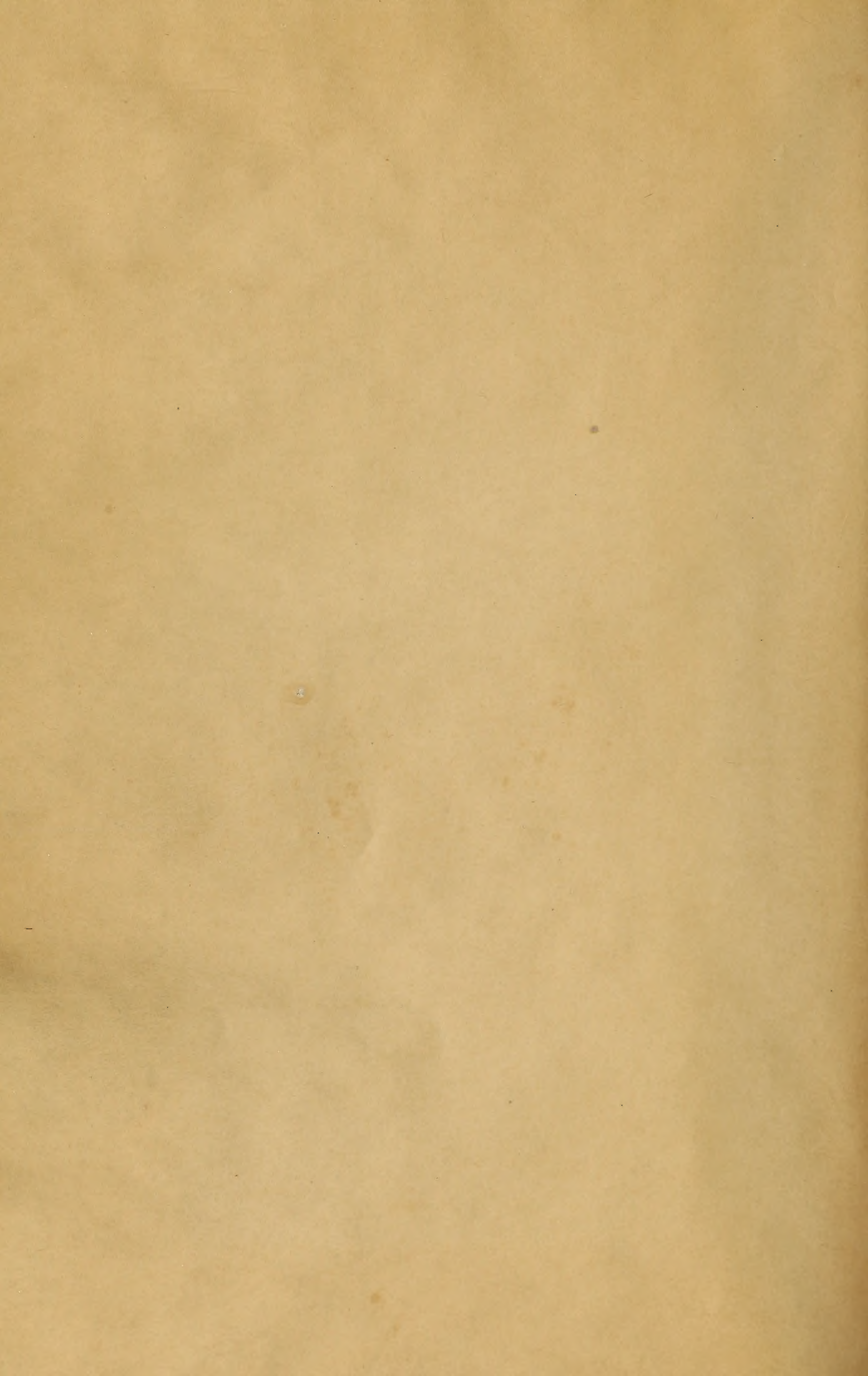


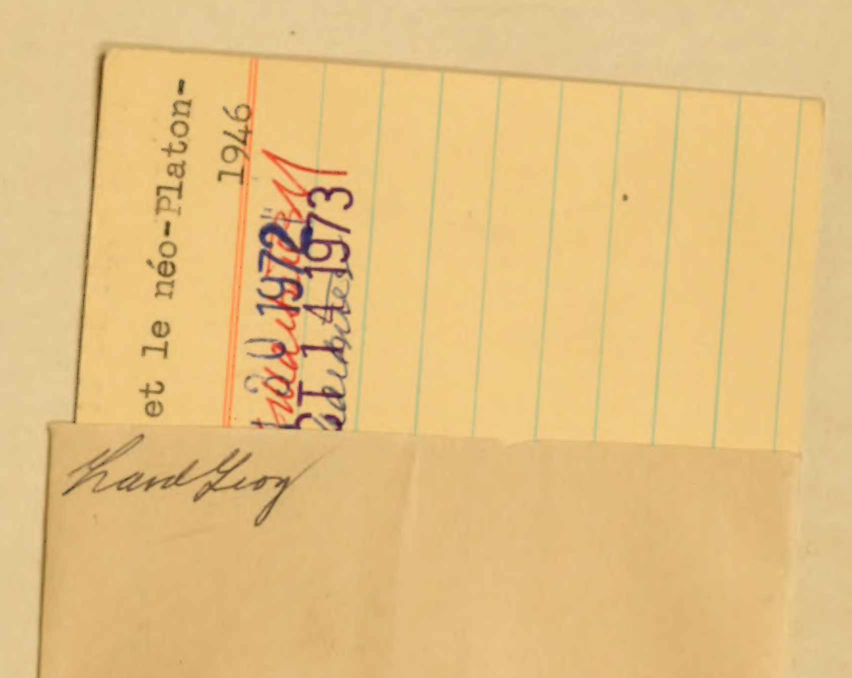
LE PUY-EN-VELAY, IMPRIMERIE R. MARCHESSOU, BOULEVARD CARNOT, 23










et le néo-Platon-
1946

